

علي مبروك

عن الإمامة والسياسة

9

الخطاب التاريخي
في علم العقائد



مركز الإنماء الحضاري

**عن الإمامة والسياسة
والخطاب التاريخي في علم العقائد**

عن الإمامة والسياسة
والخطاب التاريخي في علم العقائد
تأليف: علي مبروك

الناشر، مركز الإنماء الحضاري

الطبعة الأولى / 2004

حقوق النشر محفوظة

الإخراج الفني: أمينة مقداد مصطفى

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح





أمين الهيئة الاستشارية
د. منذر عياشي

الهيئة الاستشارية:

د. حسن حنفي
د. عبد الملك مرتاض
د. صلاح فضل
د. عبد الله الغدامي
د. عبد النبي اصطيف
د. عبد الرزاق عيد
فراس السواح
محمود منقذ الهاشمي

المدير المسؤول:

نادر السباعي

حلب - سورية - ص.ب 6333 - BP. 6333 ALEP SYRIA

هاتف : 2257565 (21) - فاكس: 4468875 (21) 00963

البريد الإلكتروني: center.e.c@aemail4u.com

علي مبروك

عن الإمامة والسياسة
والخطاب التاريخي في علم العقائد



على سبيل الإهداء

المجد للأطفال

صناع البشارة

وأحلك التاريخ

بشظايا الحجارة

ومن قبل إلى أمي، ومن بعد إليها وإليهم

على



لعل أحداً لا يجادل البتة في أن الأمة تتسحق الآن، وقوة، تحت وطأة أزمة شاملة لا يبدو إلى البره منها أي سبيل... إذ ثمة الانهيار في كل موقع، والانتكاس على كل جبهة، والكبوة مآل كل إصلاح، والمسقوط نهاية كل نهضة.. وهكذا إلى حد أن كافة مطالب النهوض والتقدم لم تنزل في طور الأحلام والأمانى، بل والأوهام، رغم قرنين تقريبا من السعي والإقدام.

وبالطبع فإن كثيرين قد احتشدوا في سبيل رفع الغمة عن كاهل الأمة، وانخرطوا -وخصوصا بعد كل واحدة من كوارث الأمة المتتمة- في حركة نقد ومراجعة لفكر وأطروحات ما بات يصرّف بخطاب النهضة العربي. ورغم الخصوبة الفائقة لهذه الحركة النقدية، فإنها قد انطلوت على ضرب من التصور البالغ يتمثل في قراءتها لعل إخفاق الخطاب، لا في الخطاب ذاته، بل خارجه^(١) وإما تحليلا للخطاب من داخله، فإنه يؤول إلى أن مأزقه الأهم إنما يكمن في نزوعه -على تنوع تياراته- إلى التعامل مع أنظمة الفكر التي فرضت عليه الظروف الدخول في علاقة معها- كابنية مطلقة خارج الزمان، وممزولة، بالتالي، عن أي سياقات تاريخية أو حضارية أنتجتها، وبما يعني تصوّره لها على نحو لا تاريخي. وليس من شك في أن هذه اللا تاريخية لم تكن أبدا داء هذه الأبنية الفكرية التي اضطر الخطاب للدخول في علاقة معها، بقدر ما كانت داء الخطاب نفسه. ومن هنا ما راح يشير إليه البعض

١- إخفاق النهضة يرتبط -حسب البعض- بظروف نشأة البورجوازيات والنشأ العربية - التي كان يهدمها مهماز النهضة- في عصر تحول البورجوازية الأوروبية من الحقبة الليبرالية إلى الحقبة الإمبريالية؛ الأمر الذي فرض عليها طبيعة تابعة، وبعبث انصرف معها -بالأساس- إلى تكيف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوماً بذلك، لا غير، وفي حين صار للماركسيون- وهم الأبرع نقداً والأكثر جذرية- إلى هذا التحليل فإن الأجنحة الليبرالية قد أفاضت في الحديث -كسبب للإخفاق- عن الطبيعة التسلطية والانتهازية للأنظمة الحاكمة، فهدت ساحة الخطاب برؤية، في كل الأحوال، من أي تهام، وبقي الآخرون وحدهم في القفص.

من أن مازق الخطاب يكمن في تكوره للتاريخ والقفز عليه، وأن "من أسباب تمثر نهضتنا الحالية التي بدأتها منذ القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي"^(٢). لقد بدا إذن أن شرطاً تتجاوز الخطاب لمأزقه هو في تبلور وعيه بالتاريخ واكتماله.

والحق أن لا تاريخية الخطاب هذه، لا تعني أبداً غياب أي مفهوم عن "التاريخ"، بقدر ما تعني فقط غياباً للتاريخ بوصفه إطاراً لفعل الإنسان وتقدمه، وشكلاً من أشكال وعيه بالعالم، أو التاريخ بوصفه صيرورة خالقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر تطوراً وفعالية. وإذن فإنه يبقى أن ثمة تصوراً للتاريخ يهيمن على الخطاب هو ما يكرس لا تاريخيته". وبالطبع فإنه تصور التاريخ صيرورة انهيار وانتكاس لا يرتفعان إلا عبر القفز منه إلى لحظة خارجة، حيث الليبرالي العربي أو الإصلاحى أو حتى الألماني، لا يمرق الواحد منهم سبيلاً إلى تجاوز انهيار واقعه إلا عبر القفز إلى لحظة خارجة ينقلها ويستمرها من آخر.

ورغم أهمية الوعي بهذه الحقيقة، فإن الوقوف عندما لا يمكن أن يؤول بالخطاب إلى تجاوز مأزقه. ولهذا فإنه يبقى أن هذه الحقيقة لا تصلح أكثر من نقطة يبدأ منها السير إلى الوعي بما يؤسسها خارجه. ذلك أن تحليلاً للخطاب لا يمكن أن يؤول إلى ما هو أبعد من الوعي بحقيقة لا تاريخيته؛ الأمر الذي يعني أن الوعي بما يؤسس هذه اللا تاريخية لا يمكن إنجازه إلا من خارج الخطاب؛ وأعني من التراث الذي يضرب فيه الخطاب بجذوره البعيدة، إذ الحق أن حضور التراث في الخطاب العربي المعاصر يتجاوز مجرد استدماثه (أي التراث) للتوظيف في عدد لا بأس به من تيارات الخطاب ومشروعاته الفكرية، إلى التأسيس لبنيته العميقة المضمر. وإذن فإنه لا بد من البحث في تراث الخطاب عما يؤسس لا تاريخيته.

وهنا يلزم التنويه بأنه ليس ثمة من غياب للتاريخ، على نحو مطلق، في تراثنا القديم^(٣)، بل ثمة حضوره، ولكن على نحو مضمر، وبالأذات في علم أصول الدين الذي يعد الأكثر مركزية في التأسيس للوعي المعاصر ونشأته. ولعل ذلك يتأكد من ملاحظة أن تصور التاريخ الذي ينتظم خطاب النهضة المعاصر، إنما يجد ما يؤسسه كلياً في تصور للتاريخ هو الذي تحققت له الهيمنة والسيادة في إطار علم الأصول، وأعني التصور الأشعري للتاريخ صيرورة انهيار وتدهور من لحظة مثالية متعالية إلى

٢- حسن حنفي: "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟" ضمن كتاب "دراسات إسلامية" (الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨١، ص ٤١٦.

٣- وهذا، فلول الفهاب الذي كان يعنيه حسن حنفي في بحثه المشار إليه، إنما هو غياب التاريخ بوصفه صيرورة تقديمية من التراث الأشعري الذي تحققت له السيادة على بناء الوعي، وهو غياب لا غبار عليه. إما أن يكون التراث الأشعري خلواً من أي تصور للتاريخ، أو أن هناك تصورات أخرى للتاريخ داخل التراث عموماً تعرضت للتهميش والإنزاحة، فإن ذلك كله لم يتعرض له بحث حنفي.

لحظات من التردّي تتلوها، وهو تدهور لا يمكن رفعه من داخل التاريخ، بل من خارجه، لأنه يستحيل إلا عبر القفز إلى تلك اللحظة المتماثلة تكراراً لها وتوحداً معها. وإذا كان قد بدا أن ثمة تصورات أخرى للتاريخ مغايرة ومناقضة، ينطويها علم الأصول في جوفه، فإن ما تعرضت له من الإقصاء والإزاحة مع أنساق العقائد المتضمنة لها بالطبع- قد أحال دون أن تكون منتجة في الوعي على أي نحو، وهكذا فإن فاعلية التصور الأشعري للتاريخ في صياغة وتشكيل بنية خطاب النهضة، إنما ترتبط بهيمنة الأشعرية، لا كتساق للمقائد فقط، بل وكمعززون نفسي عند الناس بوجه سلوكهم ويحدد أنساق قيمهم، ويبلور -وهو الأهم- طرائق تفكيرهم ورؤاهم للعالم.

والحق أنه بدا أن جملة التصورات عن التاريخ التي يتضمنها علم أصول الدين، قد تبلورت في ارتباط جوهري مع مسألة "الإمامة"، ومن هنا الارتباط بين "الإمامة والتاريخ".

2

"الإمامة" أو السياسة هي تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضما اجتماعياً ما في لحظة معينة. وهنا فإن نقطة البدء عند من يفكر في الإمامة هي (الحاضر)، الذي قد ينطلق منه إلى (الماضي) باحثاً فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلّفه ويحزّجه.

أما "التاريخ" فهو قول عن (الماضي)^(١) بقصد المظة والاعتبار في الأغلب، لكنه يبدو أن كل تفكير في (الماضي) هو تفكير في الحاضر أيضاً، وذلك من حيث إنه قد يستهدف، بدوره، إما تكريس هذا الحاضر أو زحزحته. وهكذا فإن نقطة البدء هنا، هي الماضي الذي قد ينطلق منه المؤرخ إلى الحاضر قاصداً تكريسه أو زحزحته.

وإذن فالإمامة تفكير في "الحاضر" غالباً ما يقصد "الماضي" فيما التاريخ هو تفكير في "الماضي" دائماً ما يقصد "الحاضر"، ويبقى "المستقبل" بعداً غائباً عنهما معاً. لكنه يبدو أنه رغم اختلاف نقط البدء بينهما، فإن الحاضر يتهدى بوصفه قصدهما المشترك إما زحزحة أو تكريساً له. وليس من شك في أن الرابطة بينهما (أو أو العطف بينهما) تتبلور ابتداء من هذا القصد المشترك الذي يعني أن الواحد منهما يتأسس بالآخر ويؤسسه، حيث التاريخ يجد في الإمامة أساسه ومعناه، يمثل ما تجد الإمامة فيه دلالتها ومغزاها. ولهذا فإنه إذا كان من المؤرخين من كتب في "الإمامة والسياسة"، فإنه كان يمكن لأصولي أن يكتب في "الإمامة والتاريخ". ولأن أصولياً لم يكتب، فإن الأمر لم يستوقف أحداً، باحثاً فيما يمكن أن يكون بينهما من علاقة وارتباط... ومن هنا فقرهما (أعني الإمامة والتاريخ) معاً.

١- إنه على قول المقرري: "الإخبار عما حدث في العالم في الماضي". نقلاً عن "خرائز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي (مؤسسة الرسالة) بيروت ١٩٨٢، ص ٢٤، ص ٢٦.

إذ رغم العديد من الدراسات عن "الإمامة" فإن الأمر لم يتجاوز التفكير في جملة مسائلها الجزئية أو بعضها أو رصد تطورها في حقبة زمنية معينة، أو عند فرقة كلامية محددة، ومن دون التطرق إلى التأمل في دلالة أشمل تتجاوز هذه الجزئيات، فتجعلها ذات مغزى يتخطى بها حدود كونها مجرد تشريع لكيفية ممارسة السياسة، إلى التشريع لبناء التصورات وبلورة المفاهيم. ورغم العديد من الدراسات في حقل "التاريخ" أيضا، فإن الأمر في الأغلب، لا يتجاوز التعامل معه كمجرد ممارسة، يقف السمي عند إدراك قواعدها ورصد أدواتها وموضوعاتها ومناهجها، ومن دون التجاوز عن ذلك -رغم أهميته- إلى التاريخ كخطاب نظري معرفي ينطوي على هذه الممارسات ويوجهها. ولأن فإن السائد هو التعامل مع كل من الإمامة والتاريخ بوصفهما حقولا للممارسات (سياسية وتاريخية)، وليس كخطابات معرفية.. ورغم أهمية هذا النوع من التعامل معهما، فإنه يبقى فقيرا ومحدودا (ولعل (الوار) أو الرابطة بينهما هي التي تنقلهما من حقل (الممارسة) إلى عالم (الخطاب)، وذلك من حيث تتكشف عن علاقة باطنية عميقة بينهما^(٥). يضطر فيها الواحد منهما إلى أن يتجاوز سطحه المباشر إلى ما يتضمنه في أعماقه الباطنة.

ورغم أن نقطة البدء هي كل من الإمامة والتاريخ هي الحاضر والماضي، هيم سابق القول، فإن الرابطة بينهما تتكشف -للمقارنة- من خلال المستقبل على نحو أساسي. إذ الحق أن الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى، جوهريا، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدأ أن مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها.. حيث صار البعض (وهم الأشاعرة عموما) إلى أن ما تحقق في الإمامة كان هو الأفضل من كل الوجوه، فيما صار آخرون -في المقابل- (وهم الشيعة عموما) إلى أن الأفضل هو ذلك الذي لم يتحقق على الإطلاق، وتجاوز فريق ثالث (وهم المعتزلة) إلى تناول المسألة خارج سياق التفاضل بالكلية، والنظر فيما جرى من أفعال وأقوال وتحليلها والموازنة بينها قبل تعيين الأفضل في المسألة.. ويحسب هذا الاختلاف حول الإمامة تبدي التاريخ تدهورا من الأفضل المتحقق في الماضي عند فريق، وصعودا إلى الأفضل الذي لم يتحقق بعد عند فريق آخر، أو تحليلا وموازنة يكون فيها التاريخ لا انهيارا من -أو صعودا إلى- نموذج مطلق خارجه، بل مسارا واقعا يحدده وعي الإنسان وعمله. وليس من شك في أن ذلك يعني اختلافا -في العمق- حول "المستقبل" .. أهو انهيار وسقوط، أم تمال وصعود.. أم أفقا مفتوحا يتحدد من خلال الإنسان (وعيا وعملا)؟

٥- وحتى على فرض كونها رابطة خارجية محضة، فإنها تظل قائمة بين التاريخ والإمامة أيضا.. حيث التاريخ قد نشأ، حتى في أشكاله السردية الأولى كأحد مطالب الدولة (الإسلامية) الوليدة، وبما يعني التصاقه بالسياسة دوما. انظر: عبد الله المروعي: العرب والفكر التاريخي، (دار الحقيقة) بيروت ١٩٧٣، ط٢، ص ٨٥ وما بعدها.

وهكذا من السياسة (معاوضة) أو (مناهضة) أو (خلخلة) إلى التاريخ (تحققاً للأفضل) أو (عدم تحقق له) أو (التاريخ تحليلًا وموازنة)، وبالتالي إلى المستقبل (سقوط) أو (صعود) أو (أفق مفتوح)، ولعله يمكن بيان الارتباط بالشكل التالي:



وهكذا يتفارج التاريخ من الإمامة، وتتمين صورة المستقبل ابتداء من ارتباطهما معا. وإذ يحيل ذلك إلى أن القصد، هنا، لا ما تمرضه "الإمامة" أو حتى "التاريخ" على نحو مباشر، بل هو ارتباطهما الذي يجعلهما يتكشفاً عن مضمون باطني مضمّر أكثر ثراء مما يعرضانه عند السطح، فإن الأمر يقتضي نظاماً منهجياً يناسب هذا القصد، انطلاقاً بالطبع من أن طبيعة الموضوع تفرض نظام المنهج وتحدده.

3

والحق أن مشكلة المنهج تفرض نفسها بحدة على الباحث في الإسلاميات على نحو خاص، حيث يبدو وكأن المنهج في معظم الأحيان - قد تبلور ضمن أفق معرفي وحضاري مغاير للأفق الخاص بالموضوع المدروس. وهنا فإن "الموضوع" غالباً ما يقلص إلى مجرد ساحة يستعرض عليها الباحث معرفته بالمنهج، ويبحث يستحيل الموضوع إلى وجود من أجل المنهج فقط، وخصوصاً إذا كان المنهج - وهو كذلك في أحيان كثيرة - جزءاً من زخارف الحدائث التي يقع الكثيرون تحت سطوتها. والملاحظ أن هذه التضحية "بالموضوع" تؤلّ -تلك مفارقة- إلى اضمحلال المنهج وتلاشيّه، لأن الغاية الحقة لأي منهج هي إنتاج معرفة دقيقة بموضوع ما، وإذا ما أخفق المنهج في تحقيق هذه الغاية، فإنه يستحيل من منهج لبحث موضوع إلى أن يكون، هو نفسه، موضوعاً لبحث، وبما يعني أنه يفقد جوهره كمنهج. وهكذا فإن هيمنة المنهج على الموضوع، لا تؤلّ فقط إلى تهيمش الموضوع، بل وإلى تهيمش الجوهر الحقيقي للمنهج. ولكن ذلك لا ينبغي أن يؤلّ إلى هيمنة مضادة للموضوع على المنهج، ويبحث بتلاشي المنهج تحت الموضوع، لأن ذلك بدوره مما يعجز الباحث عن إنتاج معرفة حقة بالموضوع، الذي يستحيل إلى مجرد مادة للتكرار الممل، وهو التكرار الذي يفقر الموضوع ويلاشيّه، وذلك من حيث يعجز معه الموضوع عن التفتح عن سائر ما ينطويه ويتضمنه في أعماقه، بل وعن الكشف عن دلالاته الحقة في

سياق بناء أشمل ينطويه مع غيره. وإذن فإنه يبدو ضرورة -البداء هي المسألة المنهجية- من نقطة خارج نطاق هيمنة الموضوع على المنهج أو العكس.

وإذا كان يبدو أن مضمون العلاقة بين المنهج والموضوع يتبلور من قدرة المنهج على إنتاج ضرب من المعرفة أنيقة بالموضوع، فإن ذلك ما ينبغي أن يكون المبدأ الحاكم للعلاقة بينهما، وأعني به القدرة على إنتاج ضرب من المعرفة لم يكن ممكناً. وهنا فإن الأمر لا يتعلق بإنتاج معرفة بالموضوع فقط، بل وبالمنهج أيضاً. وهكذا فإن العلاقة بينهما تتحدد ابتداء من قدرة المنهج على فتح مغاليق الموضوع وإفساح المجال أمامه للتطرق بما هو مضمّن فيه، وقدرة الموضوع -من جهة أخرى- على الاستجابة لنظام المنهج، والإفادة منه في النطق بما يسكت عنه. بل والكشف عن إهائق للمنهج قد لا تكون موضوع إدراك من قبل. ولعل ذلك يعني أن العلاقة بينهما تتحدد ابتداء من أن الواحد منهما يفيد من الآخر في الكشف عن سائر ما ينطويه من أفاق وممكنات. وتبعا لذلك فإن المنهج لن يكون جملة قواعد جامدة تنزل على الموضوع كالقدر الذي لا راد له، بل أفاقاً يتطور فيه الموضوع وينمو، وكذا فإن الموضوع يستحيل، بدوره، إلى أفق يتطور فيه المنهج ويحقق إمكانياته. ولعل ذلك يعني أن المنهج ليس كياناً مكتملاً لا يقبل أي تطور، بل إنه -وحسب طبيعة الموضوع بالطبع- يحقق اكتماله عبر التحاور مع أنظمة منهجية أخرى والتكامل معها. ولعل هذا الطرح للمسألة المنهجية يمثل تجاوزاً للمشكلة الخاصة بالإسلاميات دون غيرها تقريبا، وأعني بها مشكلة غربة المنهج عن الموضوع.

وابتداء من قاعدة أن الموضوع هو الذي يحدد منهجه ويمينه، فإنه يلزم أولا تحديد "الموضوع" والتمرف عليه، ليتسنى بعد ذلك تعيين "المنهج" وضبط عناصره.

إن "الموضوع" هنا هو جزء من التراث، ولكن لماذا البحث في التراث وقراءته؟ لأنه بدا -وتاريخ الفكر العربي المعاصر خير شاهد- استعالة أي نهضة من نقطة بدء خارج التراث، لأنها تكون والحال كذلك (وذلك على فرض إمكانها بالطبع) مجرد استمساخ شائه للآخر تتلاشى معه الذات وتغيب. ومن جهة أخرى فإنها (أي النهضة) لا يمكن أن تكون من التراث باجتراره وإعادة استهلاكه، لأنها تكون والحال كذلك مجرد تكرار يتلاشى معه كونها نهضة. وإذن فالأمر يقتضي أن يكون "التراث" موضوعا لموقف معرفي يجعل منه أساسا للنهضة، لكن لا عبر تكراره، وإذ التراث هو الموضوع، فإن المنهج هو "القراءة" قراءة التراث، وأعني بالقراءة السعي إلى إنتاج معرفة بالتراث تتجاوز مجرد تكراره. ومن هنا فإن كافة ضروب التناول السلفي للتراث، لا يمكن أن تمثل أبدا قراءات له، لأنها لا تفعل إلا أن تكرر التراث من دون أدنى فاعلية لذات قارئه، حيث الذات تكون مجرد جزء من التراث (يحتويها ويستوعبها، وبما يعني أنها مستلبة فيه)، لا أن يكون التراث هو ما يمثل جزءا منها (تحتويه وتستوعبه، وبما يعني أنها مسيطرة عليه). وإذن فالقراءة تقتض حضورا مزدوجا للمقروء (التراث) والقارئ

(الذات)، وأن غياب أحدهما لا ينتج قراءة. ذلك أنه إذا كان حضور المقروء فقط ينتج تكرارا لا قراءة، فإن مجرد حضور القارئ لن ينتج بدوره قراءة بل إسقاطا. وإذا كان التكرار هو داء القراءة السلفية (إذا جاز التعبير)، فإن الإسقاط هو داء القراءة الأيديولوجية التي استحال معها التراث إلى مجرد ساحة، راح الكثيرون يسقطون عليها أوهامهم الأيديولوجية. إذ القراءة الأيديولوجية هي كل قراءة تتخذ نقطة بدءا من كل أيديولوجيا خارج التراث، (وهي أيديولوجيا حديثة بالطبع)، ثم تنطلق إلى بلورة تأويل للتراث تبرر من خلاله انحيازها إلى هذه الأيديولوجيا وتدعم به محاولات فرضها على الواقع. ولأن تمدد الأيديولوجيات الموجهة لهذا الضرب من القراءة، لا يعني تعددا للقراءات، بقدر ما يعني أن ثمة آلية واحدة في القراءة تعدد وجهاتها وتبائين، فإنه ليس من فارق بين قراءة "زكي نجيب محمود"^(٦) الليبرالية للتراث من جهة، وبين قراءة كل من حسين مروة وطبيب تيزيني^(٧) المادية التاريخية له من جهة أخرى. فكلهما تخضعان لفعل واحد يبدو فيه التراث مجبرا على النطق بما تريده الأيديولوجيا المفروضة عليه من خارجه، نارة عبر "الانتقاء" (زكي نجيب محمود)، ونارة أخرى عبر "التمسف" الذي يتبدى في تأطيره قسريا لينطلق بمفاهيم المادية التاريخية.

والحق أن هذا التضييق في دور القارئ، على حساب المقروء، هو ما يمكن أن يؤخذ أيضا على القراءة الفينومينولوجية التراثية عند "حسن حنفي"^(٨). شكل قراءة تبدأ بمعرفة شئ ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولا، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالة^(٩)، فالنص القديم عند "حنفي" هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره^(١٠). وهكذا فإن قضية "التراث والتجديد" تستحيل، ضمن هذه القراءة، إلى "إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر.. (ويحيث يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية"^(١١). أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المركز) المعلق عليه. والحق أن التراث مقصود بالفعل، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة. ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة يقتضي سيطرة عليه لا تتحقق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا لتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعي على نحو ما،

٦- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (دار الشروق).

٧- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (دار الفارابي)، بيروت، ١٩٨١، طبيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، (دار ابن خلدون)، بيروت، ط١ ١٩ ٧٦، الجزء الأول.

٨- حسن حنفي: من المقيدة إلى الثورة، (مكتبة مدبولي) القاهرة، دون تاريخ.

٩- حسن حنفي: قراءة النص في دراسات فلسفية (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٤٦.

١٠- وهنا فإنه ليس أمرا شكليا خالصا أن ينحو حسن حنفي في مؤلفاته الأخيرة مثل (من المقيدة إلى الثورة) إلى تباين أفكاره على نص لا مكان له عنده إلا في الهامش.

١١- حسن حنفي: التراث والتجديد (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٧، ط٢، ص ١١٠.

ولها قوانينها الخاصة، ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيدولوجية التي نشأت وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنه القراءة الفينومينولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعوري للقارئ.

وإذا كان قد بدا أن ثمة ضرياً من القراءة المعرفية للتراث قد راح يتبلور مؤخراً، سعيًا إلى تجاوز مأزق القراءة الأيدولوجية له، فإنه بدا أن الأيدولوجيا، مرة أخرى، قد راحت تشكل مأزقاً لهذه القراءة المعرفية ذاتها، وذلك من حيث راحت تمارس توجيهها خفياً، لم تعد معه القراءة خاضعة لمنطقها الداخلي الخاص فقط^(١٢). وهكذا فرغم أن هذه القراءة تتبنى آليات التحليل المعرفي سعيًا إلى بلوغ الثوابت والأنظمة العميقة التي تنظم الإنتاج المعرفي داخل التراث وكذا جملة الآليات المنتجة له، إلا أن مسيرة هذه القراءة ونتائجها، -عند واحد كالجابري مثلاً-^(١٣) قد راحت تتكشف عن حضور طاغ- وخفي بالطبع- لأيدولوجيا راحت تعمق وتعطل إمكانات قراءته. وأعني بالأيدولوجيا المسيطرة على قراءة الجابري أيدولوجيا القطيعة والتمايز بين المشرق والمغرب، والتي آلت إلى ضروب من التعسف، أجبر معها المعتزلة على الانسواء مع الأشاعرة تحت لواء نظام معرفي واحد، وذلك رغم أن تحليلًا منصفًا وغير منحاز، يكشف ثبائناً بين كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة، لا على صعيد المطلقات الأيدولوجية فقط، -بل والأهم- على مستوى الثابت المعرفي الذي ينظم الإنتاج المعرفي لهما.. وهنا أيضاً فإن ابن خلدون قد أجبر على التخلي عن انتمائه للنظام المعرفي الأشعري البياني، لينضوي ضمن نظام معرفي مغاير يمثل قطيعة كلية مع النظام البياني الأشعري. والحق أن الجابري كان مضطراً إلى هذا الدمج والفصل خضوعاً للأيدولوجيا المسيطرة عليه. فقط كان إجبار المعتزلة على الاندماج معرفياً ضمن النظام المعرفي الأشعري، يمثل سعيًا إلى إلغاء أي تمايز داخل الدائرة المشرقية. وإذا البنية المشرقية بيانية عرفانية إشرافية في جوهرها. وبمعنى أنها تخلو من أي حضور للعقلاني والنقدي، فإن استحضاراً للحس العقلاني النقدي عند المعتزلة سهوول لا محالة إلى كسر نظام هذه البنية المشرقية، ومن هنا ضرورة إدماج المعتزلة -ولو قسرياً- داخل هذه البنية بتغليب عقلانياتهم النقدية والتأكيد على بيانيتهم التي لا يخلطون فيها البتة عن الأشاعرة. والأمر نفسه ينطبق على ابن خلدون الذي كان لابد من تغليب أشعريته البيانية، ليستثنى دمجاً مع غيره من مفكري المغرب والأندلس في نظام معرفي مغاير. وإذن فإنه الإسقاط مرة أخرى، تقتجه أيدولوجيا القطيعة التي

١٢- والحق أن ذلك لا يعني إمكان قراءة تخلو من أي حضور للأيدولوجيا، فذلك مما يستحيل بالطبع، لأن غياب الأيدولوجيا هو ذاته ضرب من الأيدولوجيا. وإذن فالأمر يتعلق فقط بقراءة لا تتخذ نقطة بدئها من الأيدولوجيا (لأنها تحيل القراءة إلى نشاط متعسف ومبتذل). وقراءة لا تكون فيها الأيدولوجيا خارج سيطرة الوعي عليها.

١٣- انظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (دار الطليعة)، بيروت ١٩٨٤، ص ١٠١، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت ١٩٨٦، ص ١.

تسكن وعي الجابري أو حتى لا وعيه، لكنه الإسقاط متخفيا ومراوغا هذه المرة، ولعل ما فيه من المراوغة والتخفي يتأتى من كون مفهوم القطيعة يمثل، في سياقات عدة، أداة معرفية ناجزة، لكنه عند الجابري يتخلى عن دوره كمفهوم، ويستحيل إلى أيديولوجيا، وبما يعني أن الأيديولوجيا عنده تتخفى في مسوح مفهوم معايد.. ومن هنا مراوغتها .

وهكذا فربما أن هذه القراءات تبقى بمثابة علامات بارزة، محكمة بالأفق المعرفي المسائد في وقتها، وبالسياق التاريخي الذي ينتظمها، في مسار طويل يتجه إلى تحديث التراث وإنتاج معرفة علمية به، إلا أنها تبدو مسكونة بضروب من المواقف الذاتية التي تهدر فعاليتها الكاملة، ومن هنا ضرورة الوعي بحدود هذه القراءات سميا إلى تخفي عوائقها الذاتية. ولعله يبقى أن قراءة تطمح إلى التواصل مع هذه القراءات لا بد لها من الإلحاح على التناول المعرفي والعلمي للتراث (تجاوزا للإسقاط والذاتية الفجة)، ولابد لها أيضا من التحرر من كل انحياز أيديولوجي، أو الوعي به والسيطرة عليه على الأقل. والحق أن مطلب التحرر من الانحياز الأيديولوجي أو السيطرة عليه، يبدو مرتبطا بمطلب إنتاج معرفة علمية بالتراث ومتوقف عليه، ويعني أن الوعي المعرفي والعلمي بالتراث هو ما يحرر القارئ من سطوة الانحياز الأيديولوجي المسبق، وأن الانحياز الأيديولوجي يعني أو يحيل إلى خلل في إجراءات القارئ المنهجية أو حتى في تطبيقاته لها. إذ كثيرا ما تكون الإجراءات المعلقة لقراءة ما غاية في الدقة والضبط لكنها عند التطبيق الفعلي في القراءة تفقد ما تطوي عليه من دقة وضبط لأسباب شتى (قد ترجع إلى طبيعة الموضوع المقروء، أو إلى انحياز عند القارئ نفسه يخرجه عن سيطرة وعيه). ومن هنا ضرورة أن يقوم قارئ التراث، لا بتحديد إجراءاته وأدواته المنهجية وضبطها فقط، بل واختبار فعالية هذه الأدوات بمد التطبيق في قراءته.

وهنا فإن تفاعل وتجاوز عدة أنظمة منهجية سيكون هو الغالب على التحليل في سياق هذه الأطروحة، وذلك من حيث أن هذا التفاعل والتجاوز يبدو هو الأكثر قدرة على إنتاج معرفة نحسبها دقيقة بالموضوع. ولعل من أهم الأنظمة المنهجية المتفاعلة في هذه الصيغة، "النظام البنوي" الذي يقصد إلى التماس البنية العميقة لنص أو جملة نصوص تنتمي إلى (مؤلف أو فرقة أو تيار)، والسعي إلى تفسير كافة وجوه التماثل والاختلاف داخلها، وذلك من خلال معيشتها حول ثابت واحد قادر على استيعاب جميع التحولات داخلها، وبمحيط تجد كل فكرة من الأفكار الجزئية لهذه النصوص، بتدريها ومقوليتها في هذا الثابت البنوي. ولعل قيمة هذا المنهج لتأتى من قدرته على تحرير القارئ من كل ضروب الانحياز والأحكام المسبقة، والابتداء بقراءة النصوص وتحليلها سميا إلى استخلاص الثوابت القارة فيها من خلال القراءة ذاتها، ولعله يمكن القول أن الأمر هنا يقف عند حدود "الشرح والفهم".

والحق أن مجرد الشرح أو الفهم لا يمكنه إنتاج علم بالنصوص، بل لابد من إكمال هذه الخطوة

"بالتفسير"، ومن هنا قيمة وأهمية "المنهج التاريخي" الذي يبدو ضرورياً لاختبار مدى التحقق التاريخي للشواهد البنيوية المكتشفة عبر القراءة، كما يمكن من خلاله رصد سياقات انبثاق البنيات، وكيفية تحولها، في مرحلة معينة، إلى نظام يختص باليات تطور مستقلة عن سياق التاريخ ذاته، إذ الحق أن هذا الاستقلال عن التاريخ يتحقق في التاريخ ويفضله، لا رغما عنه. وفي كلمة واحدة فإن هذا المنهج يمثل خروجاً من "النص" إلى "العالم" حيث الانحصار داخل النص وحده، يؤول إلى إنتاج معرفة مقلقة، لا يمكن تفسيرها بحال. ولعل قصور هذه المعرفة يتأتى من أن النص لا يتخلق في فضاء خاص، به، بل إنه نتاج مشروط (معرفي) بجملة التصوص السائدة وقت كتابته، و(تاريخياً) بجملة ما يطرحه الواقع من مشكلات وتسائلات. ورغم الوعي بأن هذا التحديد المعرفي والتاريخي للنص، لا يكون بكيفية مباشرة أو فجأة، بل بكيفيات خفية ومعقدة، فإن ذلك لا يعني إلغائها وتصور النص بمعزل عنها، إذ يستحيل -والحال كذلك- إلى بناء هش في الفراغ. ولعله يلزم الوعي مع ذلك، بأنه لا يمكن اختزال (النص) في هذه الشروط المعرفية والتاريخية خارجة، حيث النص يسمى، بالطبع، إلى تجاوزها والانفلات منها .. ومن هنا بقاءه.

ولعله بدا تبهما لذلك- أن التاريخية، هنا، لا تعني "البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها، وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها، باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها.. فإذا كان الموضوع علم التوحيد سردت الوقائع التاريخية كما يحلو للبعض أن يصفها، وكان علم التوحيد جزء من التاريخ العام، فإذا ذكرت المعتزلة ذكرت حادثة وأصل ابن عطاء مع الحسن البصري، ونشأة المعتزلة باعتزاله مجلسه، وإذا ذكر خلق القرآن ذكرت معنة ابن حنبل وعصور المأمون والمعتصم والمتوكل، وإذا ذكرت الشيعة ذكرت أسماء الأعلام والأئمة". إذ التاريخ هكذا يبدو مجرد عامل تحديد خارجي محض، يقرر الفكرة ويفتتها ويتجاهل ما تطوي عليه من آليات باطنية للتطور والنمو. بينما التاريخية هنا تعني المحددات الباطنية العميقة للفكرة، والتي يستحيل رغم خفائها- تصور الفكرة أو تفسيرها. وكمثال فإنها -وهيما يتعلق بنشأة المعتزلة- لا تحيل إلى السبب الخارجي الفقير المتعلق باعتزال وأصل لمجلس الحسن، بل إلى جملة الشروط المعرفية والتاريخية القائمة في العالم، والتي لا تتعلق بحوادث يمكن تعيينها والإشارة إليها، لكنها جعلت ظهور الاعتزال لازماً. أنها تتجاوز حادثة نشأة الاعتزال، إلى دلالة الاعتزال ومعناه بالنسبة لوقت ظهوره.

وعلى فرض إمكان التمييز في هذا المنهج بين مجموعة قواعد وخطوات (مع ملاحظة أنه يبقى تمييزاً تعسفياً)، فإنه يمكن وضعها على النحو التالي:

١- وضع كل تصور أو فكرة أو حكم مسبق على نص أو مؤلف أو فرقة، بين قوسين، وعدم الاعتبار به البتة، والابتداء بالقراءة دون أي انحياز، وترك النص يتكشف عن نظامه الباطن. ومن هنا فإنه لن يكون ثمة اعتبار للقول بواسطة الأشاعرة بين الجبرية والمعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وبالقدر نفسه يسقط الاعتبار عن الرأي القائل بتطرف المعتزلة في معالجة قضايا العلم، وغيرها من الآراء والأحكام المسبقة التي تعمق إنتاج معرفة علمية بتصوص هذه الفرق.

٢- قراءة النص، لا بوصفه جملة أفكار جزئية متجاورة، بل بوصفه نسجاً تتصهر فيه جملة هذه الأفكار، ويعيث يتجه السعي إلى الكشف عن الثابت الكلي الذي ينتظم شتات هذه الأفكار الجزئية، فيفسرها ويمتجها للمعقولة والتبرير، وليس من شك في أن هذا الثابت هو غاية القراءة وقصدها.

٣- إن التركيز على هذا الثابت، في القراءة، يعني التقليل من شأن ما قد يكون من اختلافات جزئية ظاهرة بين جملة نصوص تنتمي إلى مؤلف واحد أو فرقة واحدة، إذ العبرة، هنا، بأن ثمة ثابتاً كلياً ينتظم هذه النصوص، ويقدر على تفسير وتبرير حتى هذه الضروب من الاختلاف الجزئي بين النصوص، وليس مجرد التماثل بينها فقط.

٤- إذا كان النص (في علم المقائيد بالطبع) ينطوي على بنية كلية تنتظم مسائل الجزئية، وينصرف الجهد إلى كشفها، فإن هذه المسائل الجزئية تنطوي بدورها على أنظمة بنوية تحقق البنية الكلية، وتتحقق من خلالها. ويحيث يمكن الحديث في النسق الأشعري مثلاً عن بنية كلية تنتظم النسق بأسره، وعن بنيات جزئية في مسائل النبوة أو خلق الأفعال أو التقضيل والصفات.. الخ، وهي بنيات تكتسب خصوصيتها من خصوصية المسائل الجزئية التي تنبثق فيها. وهنا فإنه بقدر ما يكون اختصاراً لبنية المسألة الجزئية على بنية النسق الكلية. محققاً لهذه البنية الجزئية، فإنه يكون أيضاً محققاً لبنية النسق الكلية ولعل هذا الاختبار يقوم على المراوحة المستمرة بينهما، أي الانتقال من الكلي إلى الجزئي ثم من الجزئي إلى الكلي وهكذا.

٥- والحق أن هذا الاختبار للبنية يبدو حاصراً لأنه يظل منعصراً داخل حدودها الخاصة، ومن هنا ضرورة اختبارها -في الخطوة الأخيرة- خارج حدودها الخاصة، أي في المالم والتاريخ، وهنا فإن الاختبار يقوم أيضاً على المراوحة المستمرة بينهما، أي الانطلاق من البنية إلى التاريخ ثم من التاريخ إلى البنية.. وهكذا في مراوحة مستمرة تؤكد تفاعلها وتكامل عناصرهما. ولعل هذه المراوحة بينهما تحيل إلى أنها ليست البنية فقط هي التي يفسرها التاريخ ويؤكد تحققها، بل إنها أيضاً تفسره وتبهر

وهكذا تتكامل خطوات التحليل محققة لأليتي "الشرح" أو الفهم والتفسير، وهما معا غاية المنهج ومبتغاه.

5

إذا كان قد بدا أن فعالية القراءة تقتضي الوعي بسياق المقروء، فإنه يبدو كذلك أن اكتمال هذه الفعالية يقتضي الوعي بسياق القارئ أيضا . إذ القارئ كالمقروء- ليس وجودا في فراغ، بل وجودا قائما ضمن شبكة من العلاقات السائدة في لحظة معينة، ويعني أنه قارئ في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ . ولهذا فإنه يقوم بالقراءة وهو ينطوي على جملة محدّدات تاريخية ومعرفية تلعب دورا في فهمه للمقروء واستيعابه له وإعادة هيكلته . ليس القارئ إذن شعورا محايدا، أو في حالة براءة أصلية، بل هو منخرط في جملة إشكاليات تؤطره وتحد رؤاه، وأعلي بها إشكاليات كل من الواقع والفكر العربي المعاصر.. إشكاليات الواقع بكل ما ينطوي عليه من التخلف والتبعية والانتهزام والتشرذم والتفاوت وغياب العدالة.. الخ ، وإشكاليات فكر يبدو عاجزا عن إنتاج معرفة مطابقة (لا زائفة) تقدر على الخروج بالواقع من أزمته . هذه هي جملة الإشكاليات المحددة لسياق القارئ والمؤطرة له، ولأن حضورها والوعي بها يبدو ضروريا من أجل قراءة أكثر إنتاجا وفاعلية، فإنها ستكون نقطة يبدأ منها السير هنا .

الفصل الأول

اللاتاريخية ... أزمة الخطاب العربي المعاصر

"إنه لما كان عهدنا هذا وهو أوائل القرن الرابع عشر (الهجري) عهداً عمّ فيه الضعف والخلل كافة المسلمين"^(١).

بهذا الإقرار الصارم افتتح الكواكبي نصاً كرسه بأسره للتداول في أمر الفتور والضعف التازل بالأمّة، فكشف بذلك عن أن الخطاب العربي المعاصر لم يبلور وعياً بالتأخر إلا عند نهاية القرن الماضي^(٢)، حين راحت جملة النصوص المنتجة آنذاك -ونص الكواكبي هو ذروتها- تتكشف عن الوعي بالأزمة حاداً ومسيطرًا، والحق أنه لا شيء يحدث للآن إلا الأزمة تبيد إنتاج نفسها، وإلى حد يبدو فيه تاريخ الأمّة مجرد "تاريخ للهزائم المتكررة منذ إخفاق تجربة محمد علي وإلى الآن.. فهي -وتحت براقع ما تسميه من سيرورة تقديمية- تخفي سيرورة حقيقية هي التقهقر المطرد للمجتمع العربي وتراجع التاريخي في جميع المجالات"^(٣). ولعله يبدو -تبعا لذلك- أنه لا يوجد ألبتة ما هو أكثر من (الأزمة) حضوراً في وعي الخطاب. إذ ليس ثمة على مدى القرنين^(٤) هي عمر الخطاب تحريبا، إلا الإصلاح

١- الكواكبي: أم القرى، (مؤسسة ناصر للثقافة)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٢٩.

٢- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ١٢٩.

٣- برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية) بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦، ص ١٠١.

٤- إذا كان الوعي بالأزمة لم يتبلور إلا عند نهاية القرن الماضي، فإن ثمة إحساساً بالأزمة يظهر سابقاً عند الطهطاوي نفسه، ف رغم ما تظهره نصوصه الأولى من روح وثقة متفائلة، فإن نصه المتأخر "نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" يتكشفه لا ريب، عن إحساس مضمّر بالأزمة. إلا تبدو القفزة من "تلخيص باريز" إلى "الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" بمثابة إيمان كلشف عن حيرة ذات تأكلها الحسرة من "باريز" فشملت تلتصم سلامها في "الحجاز" وقد ظلت هذه الحيرة -التي لم تقتصر على الطهطاوي وحده للأصف- بين باريز والحجاز أحد أهم الدوال الكاشفة عن أزمة خطاب النهضة بأسره، إذ الحق أن هذا النص الأخير عن ساكن "الحجاز" -المسكوت عنه غالباً من باحثي الطهطاوي- قد دشّن تقليداً احتذاء على الدوام تأيمو خطأ من مفكري النهضة العظيم الذين انتهوا -دون استثناء تقريباً- "على هامش السيرة" أو حتى في بؤرتها. ويبدو أن ذلك، في الأغلب، لم يكن تكفيراً من إعجابهم المقرط بالقرب في بداياتهم، بقدر ما كان يأساً من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في تجلوز الأزمة الخائقة التي كانت تمتص مجتمعاتهم. وهكذا تتبدى أزمة الخطاب ضمن حدود الحيرة بين "باريز" و"الحجاز" ولكنها لم تتبلور أبداً في معي واع نحو كسر بقية، فظل الخطاب، لذلك، يعيد إنتاج نفسه، وبالأحرى يعيد إنتاج أزمته.

في كيو، والنهضة في أزمة، "والإجهاد مستمرًا لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد"^(٥). حقا يزدحم فضاء الخطاب بالعديد من مقدرات النهضة والتقدم والحدافة وغيرها، لكنها لا تبدو كونها مجرد زخارف يزركش بها الخطاب سطحه، ومن دون أن تقدر على أن تتجاوز به أزمته التي يشقى بها. إذ الخطاب يكتفي بمجرد الاستهلاك الأيديولوجي لهذه المقدرات، ومن غير سعي إلى إنتاجها معرّضًا في سياقه الثقافي الخاص، وأعني أنه يكتفي بتكرارها، لا إبداعها، الأمر الذي سلبها إمكانية أن تكون منتجة في حقله بل لعله أحالها إلى عبء أعجز الخطاب وأقل كماله، ولعل الخطاب على هذا النحو، أعني بكيفية إنتاجه للمفاهيم تكرارًا لا إبداعًا، لا يفعل إلا أن يفاقم أزمته، ويعيد إنتاجها أبدًا.

وإذ الخطاب، هكذا، لم يفعل إلا أن يفاقم أزمته ويعيد إنتاجها فإنه لذلك لم يسجل -وعلى قول أحد كبار دارسيه- أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياها^(٦)، حتى لقد بدا أن كافة ما رام الخطاب تحقيقه لم يفارق أبدًا نطاق الأمان^(٧)، وأعني أن شيئًا من كل ما وضعه الخطاب على قائمة مطالبه (من حرية وتححر وعدالة ووحدة.. الخ) لم يبرح مكانه قط لمطالب أخرى^(٨)، بل ظلت نفس المطالب تستمد من مرقدها خلال لحظات تاريخية عدة، وبالتحديد بمد كل كيو للخطاب، حيث تستمد تكريسه لى عبر الإيهام بأن وعيا جديدا بضرورة تحقيقها قد بدأ يتخلل، وهكذا فإن العدل والإنصاف اللذين كانا على رأس أولويات الخطاب مع كل من الطهطاوي والتونسي، لم يزلا للآن على رأس أولويات الخطاب مع الأحفاد المتأخرين، بما يعني أن الكثير من مطالب الخطاب لم يتحقق منها شيء. فلا الديمقراطية بددت شيئًا من وحشة الاستبداد والقهر، بل بقي التسلسل جاثما ينشر جناحيه العملاقين على العالم العربي بأسره، والديمقراطية إلى جواره مجرد ظل شاحب لا يوجد إلا كأداة تستوعب من خلالها التخبئة ما يمتري العلاقة بين شرائعها من تقلص واضطراب، ومن دون أن تكون

٥- حسن حنفي: دراسات فلسفية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٨٠.

٦- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر (دار الطليعة)، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٧٨.

٧- لقد كان ذلك مثلا -هو الإطار الذي رأي فيه "سلامة موسى" حقيقة الديمقراطية وهي المطلب الأهم للخطاب، "مجرد أمنية"، انظر له: ما هي النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٠٣. وإن اكتفى موسى بذلك فإن واحداً مثل أحمد حسن الزيات، انبسط، وقد رأى أمانيه أوهاما، لم تمنعه ليبراليته المعلقة من أن يسلم الأمر كله "لمصلح متسلط" يحقق "بالسيف في يده" ما آفقت فيه ليبراليته الكسبية، انظر: محمد جابر الأنصاري:

تمولات الفكر والممارسة في المشرق العربي، (المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، ١٩٨٠، ص ١٦٧.

٨- فشمأرأتنا منذ مائة عام لم تتغير جيلا بعد جيل، مقاومة الاستعمار والإقطاع والقهر والتخلف والتجزئة، ولا ميالا للناس. وربما تظل كذلك لمدة أجيال قادمة". انظر: حسن حنفي: دعوة للحوار (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١٧.

أبدا نظاما للمجتمع^(٩). وأما الوحدة، فإنه يبدو -والوضع الراهن خير شاهد- أن العرب لم يتجاوزوا إطار القبيلة إلى الدولة، ناهيك بالطبع عن الأمة (الواحدة)^(١٠)، الأمر الذي يؤكد على غلبة "البنية البطريركية على المجتمع العربي"، وتخبطه، لذلك، فيما دون الوجود السياسي الحق. وأما الاستقلال فإنه لم يتطور إلى ضرب من الانتاج الأخلاق للذات بل استحصال إلى تبعية شاملة حيث "الدولة هي البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما تركز على مجتمعاتها"^(١١). ولهذا، فإن الاستقلال الوطني كان، في جوهره، إعادة تشكيل للروابط مع المراكز بأكثر مما هو تفكيكا للروابط معها.^(١٢) والحق أن عجز الخطاب عن انجاز أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياها كان يؤول به إلى استمادتها على نحو متكرر، وبما يفنيه ذلك من العودة، لا إلى مجرد الكتابة فيها من درجة الصفر، بل وإلى خوض المعارك الملتصقة بها من جديد، الأمر الذي دفع بأحدهم إلى التعليق: "أنه لأمر يدمو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطرا إلى أن يخوض معركة (بل معارك) كاد المفكرون في أواخر القرن التاسع عشر أن يصفوها نهائيا". وإذا يرد المعلق هذا التأخير في الصمم النهائي للقضايا إلى "انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب" الذين عادوا "بمستوى الجدل الثقافي قرنا من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة"^(١٣) فإنه لا يفعل إلا أن يرد -كأسلافه وأقرانه معا- عجز

٩- وكما أدرك "سلامة موسى" أن تبلور الديمقراطية مشروط بتطور الطبقة الوسطى وتشكلها، فإنهم الآن أيضا يفكرون هكذا، أعني في ضرورة بناء وتقوية مؤسسات المجتمع المدني، ويبحث يبدو الاتفاق على رؤية عوائق الديمقراطية فيما لا يتجاوز بنية المجتمع إلى بنية الثقافة المهيمنة، وبما يعني أن الخطاب إذ يستعيد قضاياها، فإنه أيضا يستعيد حلولها فيما يشبه العود الأبدي.

١٠- فقد آلت الحرب الأخيرة في الخليج إلى وضع عربي بالغ الفجاجة، راح معه البعض يهكم على (الأمة) بأنها مجرد "قبائل لها أعلام"، ولعلها أيضا قاظمت -عكس ما يرى البعض- من حدة المأزق الذي تجابهه الدولة العربية الراهنة، من حيث كشفت، لا عن مجرد تبعيتها الشاملة، بل وعن كون وجودها ذلك مرهوناً بإرادة المراكز الرأسمالية المتقدمة، فهذا وكان وجودها لا يجسد مبدأ ذاتيا باطنيا، الأمر الذي يكشف عن عرضيته وعدم جوهريته.

١١- علي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ١٩٩.

١٢- يرتبط ذلك لاشك بهزوف نشأة البورجوازيات (أو النخب) المحلية، التي كان بينها مهماز النهضة والاستقلال، في عصر تحول البورجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولا إلى تكيف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوما بذلك الهم لا غيره، حتى لقد لاح لبعضهم أن "كنازنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وتشكلها حسب تطور هذا النظام انظر: برهان خليلون، بيان من أجل الديمقراطية، سبق ذكره، ص ٤٨.

١٣- فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، (كتاب العربي، الكويت، ١٩٨٧)، ص ٩٣.

خطابه إلى "بنية مجتمع" يحاصر العقل ويضطهده، ومن دون أن يرى له سببا في البنية العميقة للثقافة السائدة في حقل خطابه هو ذاته.

وإذ أخفق الخطاب في إنجاز أي تقدم في قضاياها، وظل مصرا على رؤية علة إخفاقه في "بنية المجتمع"، لا في ذاته، فإنه يكشف بذلك عن كونه مجرد خطاب نخبة، لا خطاب نهضة، وأعني أنه يبدو مجرد ستار أيديولوجي تخفى به النخبة واقع هيمنتها على المجتمع وتسلمتها عليه. إذ الخطاب لم يتجه إلى خلخلة وزحزحة مقولات الثقافة السائدة ترومئة لتجاوز الأفق المعرفي الخاص بها إلى أفق معرفي مغاير يسمح لمقولات النهضة بالتفتح والنضوج. فالنهضة لا ترتبط فقط بمجرد السياق التاريخي الذي يبررها، بل ويأفق معرفي لا يمكن لمقولاتها أن تنتج خارجه ألبتة. وليس من شك في أن "أي محاولة لفرسها خارج آفتها المعرفي الخاص لا يمكن أن تؤول إلا إلى إحالتها إلى مسخ شائه عاجز عن التأثير في الواقع. ومن هنا فإنه كان ينبغي السعي، أولا، إلى زحزحة أنساق المعرفة التقليدية السائدة في المجتمع، وذلك بدلا من السعي الدؤوب إلى غرس مقولات النهضة ضمن سياق معرفي يضادها،^(١٤) مما أحالها إلى مجرد قشرة هشّة، لا تقدر قط على إخفاء المضمون الشائه للخطاب. حقا كان الخطاب يتصور بذلك أنه "يتجه إلى إقامة مصالحة بين الأضداد، بما يسمح بالمضي إلى الأمام، وبروغ من السلطة القمعية لمناصر الثبات في أبنية الثقافة التقليدية"، ولكن ما ترتب على ذلك من الحوار بين مقولات النهضة وبين أنساق المعرفة التقليدية قد ظل "دائرا في حدود شبكة علاقات المجاورة، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية، (وبحيت) ظلت التفتيرات المصاحبة للحوار تفتيرات كمية، لا تصل إلى ما يجعل منها تفتيرات كيفية أو جذرية، تقضي إلى قطيعة معرفية، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال في الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع"^(١٥) قد آل، أخيرا إلى إخفاق صيغة المجاورة ذاتها، وبحيت استحال التجاور إلى تاحر يسعى فيه كل واحد من الأضداد إلى إزاحة ما يجاوره.

وعلى أي الأحوال، فإن عجز الخطاب عن زحزحة الأنساق التقليدية للمعرفة، والذي فرض على حوار مع مقولات النهضة أن يظل دائرا في حدود شبكة علاقات المجاورة، هو تحديدنا ما يكرس الطبيعة الأيديولوجية للخطاب، وذلك من حيث آلت علاقات المجاورة إلى بلورة نتاجات هشّة هائمة فوق الواقع، وعاجزة عن النفاذ إليه والتأثير فيه، فبدت لذلك، أقرب إلى الأيديولوجيا، وبالمعنى الأسوأ

١٤- إذ الحق أن نموذج النهضة الأوروبي الذي سعى رجال النهضة عندنا إلى غرسه في سياق الثقافة التقليدية للمجتمع قد تبلور ضمن سياق معرفي يفتقر، بل يضاد، السياق المعرفي الخاص بثقافة مجتمعهم التقليدية.

١٥- جابر عصفور؛ محنة التنوير، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٤.

للأسف، أي بما هي وعي زائف غير مطابق للواقع. ولأن منطق تشكل هذه الانتاجات الأيديولوجية لا يمكن في الواقع، بل خارجه، فإن تعددها يبدو لافتا، ولكنه تعدد ظاهري غير حقيقي سرعان ما تلمسه، لا وحدة الأيديولوجيا المنتجة لها فقط، بل ووحدة السعي إلى تكريس الوضع المهيمن للنخبة السائدة^(١٦). ولقد اقتضى تكريس هذه الهيمنة تحولا -وبالأحرى تبدا- للأشكال الأيديولوجية، التي شغلت فضاء الخطاب على نحو كامل^(١٧)، بحيث يبرز منها الأكثر حداثة على الدوام. ومن هنا فإن الخطاب قد اكتفى بمجرد السعي إلى زكشة محتواه المتهافت بالمفاهيم الأكثر حداثة في الانتاجات الغربية المعاصرة^(١٨)، قاصدا إلى التوحد معها كيما يبرر لنفسه إدعاء كونه الأكثر معاصرة وعصرية، ناسيا -كمهده أبدا- أن للمعاصرة لا تعني مجرد التزامن مع الآخر في لحظة تاريخية تخصه، وإن العصرية لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل بالإنتاج الخلاق للذات، أعني إبداعها.

لم يعرف الخطاب، إذن، إلا مجرد الاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم الحداثة، وأعني أنه اكتفى بمجرد التردد اللفظي لها، دون قدرة على إدماجها في واقعه على نحو منتج. إذ الحق أن المفهوم -أي مفهوم- لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباطه ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضاربة -المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد- التي يفقد تماما فعاليتها خارجها ومن هنا فإنه يستحيل البتة انتزاع مفهوم، أو جملة مفاهيم، من سياقاتها التاريخية والمعرفية، والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخيا ومعرفيا، لأن ذلك لا يمكن أن يؤول إلا إلى مجرد التردد الفارغ للمفاهيم؛ الأمر الذي يكشف عن كون فعالية المفاهيم تبقى فعالية مشروطة لا مطلقة^(١٩). ولعل هذا التكرار الساذج للمفاهيم لا يقف عند حد إفقارها وإهدار محتواها فقط، بل إنه ينتهي بها إلى عكس

١٦- "هكذا كان من الطبيعي أن تنتهي الفكرتان المتقابلتان والمتعارضتان لمصر النهضة إلى النتائج ذاتها: الممانعة والإصلاحية، أي بالأحرى الإصلاحية الفكرية بشكلها الملماني والديني. وإن يكون مصير النهضة الميامية حيث نجسته واستقرت، بأفضل من مصير التصنيحية المصرية، فالانطواء على الذات تحت شعار العودة للتقاليد الحنفية كالاندماج بالقرب تحت شعار الحداثة، ما كان يعني إلا المحافظة على نفس المصالح الاجتماعية للنخبة الأقلية القديمة أو الحديثة، ومصباتها في وجه مصالح الأغلبية الشعبية". انظر: برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، سبق ذكره، ص ٦٦.

١٧- والحق أن الخطاب العربي المعاصر هو خطاب الأيديولوجيا بامتياز، إذ ليس ثمة في فضائه إلا جملة من التشكلات الأيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تتشكل فيه، بل تبلورت خارجه، وجات تفرض نفسها عليه. ولذلك فإن معظم المحاولات الراهنة لتقيد الخطاب تسعى إلى الحفر فيما وراء هذه التشكلات الأيديولوجية، لملها تبليغ الأيديولوجيا المضمر تحتها، ليتسنى زحزحتها على نحو يسمح بتأسيس خطاب بديل.

١٨- إنها مجرد زكشة لأنها لم تتممض عن -وبالأحرى لم تقصد إلى- إنتاج وعي معرفي بالواقع، بل استعالت إلى ضرب من الاستهلاك الترفي للمفاهيم يماثل استهلاك النخبة للأزياء والملووضة.

١٩- إذا كان القرب يروج لمطلقية مفاهيمه سما إلى تكريس هيمنته على العالم بأسره، فإن إقرار الآخرين بذلك لا يكشف من مجرد عجزهم في مواجهته، بل وعن السعي إلى مبالأته التفضية عليه.

ما تؤول إليه في سياقها الأصلي^(٢٠).

وإذ سعى الخطاب العربي المعاصر إلى استعارة مفاهيم النهضة عبر انتزاعها من سياقاتها التي لا فعالية لها خارجها، فإنه كان بذلك يؤسس لملاقته بها ترديدا واستهلاكاً أيديولوجياً، وبما يترتب على ذلك، بالطبع، من إهقارها والانتهاز بها إلى ما يناقضها. ذلك أن إثراءً للمفاهيم كان يقتضي وصفاً من الخطاب بشروط إنتاجها أولاً، وبما يترتب على ذلك من نقد لبنية ثقافة الخاصة سعياً إلى زحزحة كل ما يناقض إنتاجها ثانياً، لكنه بدا وكأن الخطاب على قناعة بالتأثير السحري للكلمة، فراح يرى في مجرد ترديده اللفظي للمفاهيم إنتاجاً لها. فاستقنى، هكذا، بالترديد عن الوعي، وبالتكرار عن المسألة والحوار. ومن هنا فإن مفاهيم النهضة لم تتجاوز كونها مجرد زخارف يتجمل بها الخطاب، ويتجدد سعياً إلى إطالة أمد بقائه، وتأييد هيمنة النخبة المنتجة له بالتالي، أو أنها كانت مجرد "طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع، لا هي مستمدة من الموروث القديم، ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتطير له. وإذ تتعارض النظريات، بحيث ينفي بعضها البعض فإن المرء يحتار أمام العديد من هذه الأفكار والمذاهب المنتشرة فوق الواقع، المجتثة الجذور من أرضها، والمنتزعة من أقبها الخاص الذي نبئت فيه، كيف يختاره وما هي مقاييس الاختيار"^(٢١) لكنه يبدو أنه لم يكن للعيبة، هنا، أي مجال، إذ الاختيار كان دوماً للأكثر حداثة. ذلك أن خطاباً لا يعرف إلا الترديد والتكرار لابد أن يدرك مبرر وجوده في مجرد الاستسناخ اللاهث للأكثر حداثة على الدوام. وضمن هذا السياق فإن السلفية الراهنة التي تطفو على سطح الخطاب بقوة هي في العمق، حداثة معكوسة، تماماً بمثل ما كانت حداثته سلفية معكوسة، وذلك من حيث تستمد، بدورها، ترديداً وتكراراً، الأمر الذي يعني أن آلية الترديد والتكرار - أو الاستهلاك الأيديولوجي لم تؤسس لملاقة الخطاب بالحدثة فقط، بل كانت هي نفس الآلية المؤسسة لملاقته بالثراث أيضاً.

فمنذ اللحظة التي أدرك فيها الطهطاوي أنه لا سبيل إلى استعارة مفاهيم النهضة، إلا عبر تبريرها ثراثياً، فإن الخطاب العربي المعاصر لم يعرف وعلى مدى تاريخه، إلا مجرد التبرير - ومن

٢٠- وكمثال، فإن مفاهيم الماركسية التي استعارها بعض المفكرين العرب، قد آلت -وهي المانية التاريخية- إلى نظرة لا تاريخية وذلك من حيث راحت تخضع بالتاريخ الفعلي لحساب تاريخ متفخيل يتم إسقاطه (وبصورته التي تخيله بها ماركس منطقاً على تاريخ القرب) على تاريخ آخر مغاير. انظر قراءة: كمال عبد اللطيف لأعمال طيب تيزيني وحسين مروة في "صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم" ضمن كتاب: إشكاليات للتفكير في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (دار لويقال للنشر)، الدار البيضاء، طبعة أولى ١٩٨٧، ص ٦٨-٦٦.

٢١- جمن حنفي: مقامة في علم الاستتباب، (الدار القنية للنشر والتوزيع) القاهرة ١٩٩١، ص ٧٠.

خلال التراث بالمطلع- لكل أشكال الأيديولوجيا التي راح يستعيرها^(٣٧). ولعل هذا الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب يكشف عن كون التراث ليس حاضرا لأجل ذاته، بل لأجل غيره، ولذلك فإنه لم يستلزم وعيا بالتراث في سياقاته المنتجة له، وبما يسمح بإعادة بنائه على نحو منتج، بقدر ما فرض إدراكا له في لا تاريخيته، أي عزلا له عن جملة هذه السياقات، كيما يسهل انتزاعه لأداء الدور التبريري الذي أنامله به الخطاب. ولقد كان ذلك يتحقق عبر عزل المفهوم فيه (في التراث) عن شبكة المفاهيم المتضافرة معه، والتي لا فعلالية له دونها، ثم التمييز فيه بين شكل، وبين مضمون لا بد من إهداره ليبقى الشكل فارغا وجاهزا لتقبل كل أشكال الأيديولوجيا المستعمارة. وهكذا ينتهي الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب إلى الإهدار الكامل له، ويحيط لا يبقى منه غير جملة قوالب أو أشكال فارغة لا تقبل شيئا سوى التردد والتكرار. ولعل ذلك يكشف عن أن الحضور التبريري للتراث هو علة الحضور التريدي له، ومن هنا -لاشك- عجز الخطاب عن إنتاج معرفة حقيقية به، واستمرار معرفته به، وحتى بأشكال الأيديولوجيا التي استخدم في تبريرها -مجرد معرفة زائفة. إذ الخطاب لم يعرف إلا مجرد السعي إلى الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، واعني بذلك الانشغال بالبحث فيه عما يدعم توجهها أيديولوجيا مهيمنة (ليبراليا أو قوميا أو حتى ماركسيا)، أو الانشغال بأن يكون هو نفسه أيديولوجيا قائمة بذاتها تسمى الآن إلى فرض نفسها باعتبارها بديلا لكل أشكال الأيديولوجيا التي تراها غير أصيلة. ولكن هذا التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيا بديلة لا يأتي نتاجا لمعرفة حقيقية به راح معها يتطور كأيديولوجيا مستقلة، بل انه يتطور، كثير من أشكال الأيديولوجيا الأخرى، بوصفه ضريبا من المعرفة الزائفة بالواقع، واعني أن هذا التطور لا يأتي نتاجا لحركة الواقع وتطوره الخاص، وإنما ينشأ عن مجرد السعي إلى تبرير التخلي عن أشكال الأيديولوجيا المستعمارة من الغرب، لصالح أيديولوجيا أخرى لا تختلف إلا في أنها مستعمارة من السلف، ولذلك فإنها لا تختلف عن غيرها في كونها تبلورت واكتملت خارج الواقع، وجاءت تفرض نفسها عليه قهرا. ولذا فإنها لا يمكن أن تكون أبدا نتاجا أصيلا له، لأن ذلك كان يقتضي منها استهياجا شاملا للتراث واستدماجا له في صميم بنائها الخاص توطئة لتجاوزه وتخطيه، وذلك على النحو الذي يتحول به عن وجوده الخاص إلى أن يكون موجودا من أجلها، بدل أن تكون هي الموجودة من أجله، أي أن الأمر كان يقتضي إنتاجا معرفيا

٢٢- فقد ظل "رجل التوير منطويا على ما جملة يرى في كل جنيد يقبله من حاضر الآخر" (الأجنبي) صورة أخرى من القديم الذي ورثه عن ماضي الأنا، أو أصل الهوية. وذلك ابتداء من نموذج الشيخ رهامة الطهطاوي الذي لم يتقبل "الدمشقي" ولم يعجب بما أسماه "التلوات في فرنسا، إلا يسند من تراث الماضي، وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل، وإنهاء بنموذج طه حسين الذي لم يقبل أدب "كلها" و"الألب الأسود" الذي انتشر في أوروبا في أعقاب الحرب العالمية، إلا بعد أن رأي فيه صورة جديدة من "كروميات" أبي العلاء" انظر جابر عصفور: محنة التوير، سبق ذكره، ص ١٩.

للتراث وتجاوزا للاستهلاك الأيديولوجي له، ولأن ذلك لم يتحقق بعد، فإن التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيا بديلة، يبقى كغيره، مجرد ضرب من المعرفة الزائفة بالواقع، أعني أنه يبقى شكلا للأزمة لا تجاوزا لها.

واللافت أن هذا الاستهلاك الأيديولوجي للتراث قد أحاله إلى عالم من الفوضى الشاملة، راحت معها الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم تجد في ذات التراث ما يدعم وجودها ويبرره.^(٣٢) فبدا التراث، هكذا، حاويا للشيء ونقيضه في آن معا.. لكنها هنا ليست نقائضه الذاتية التي تثرى وتنفى، بل نقائض تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها أدنى إلى أن تهدر وتقرر، ذلك أن قانون ظهور هذه النقائض واختلافاتها لا يقوم داخل التراث، بل يقع خارجه، ولهذا فإنها لا يمكن أن تكون أبدا دليلا على إثراء التراث وغناه.. حقا يتكشف التراث بالفعل عن ثراء وغناء حقيقيين، ولكنه لا يتأني أبدا من تلك التناقضات الهشة المفروضة عليه من الخارج، بل من تناقضاته الحقة التي ينظمها، تاريخيا ومعرفيا، قانونه الباطني الخاص، الأمر الذي يجعلها تجليا لثرائه، لا فوضاه. وأما الاستهلاك الأيديولوجي الراهن للتراث، فإنه لا يتكشف عن أي ثراء، بل عن الفوضى كاملة وشاملة، وذلك من حيث إن تعدد الأيديولوجيات التي تتعلق عليه وتعارضها، ليس نتاجا لتناقض حقيقي، يجد قانونه في صيرورة الواقع الباطنية، بل نتاجا لتناقض مشوه ينتظمه السعي الدائب من الخطاب إلى إنتاج معرفة بواقعه، لا يمكن إلا أن تكون زائفة كونها لا تتخذ نقطة بدئها من الواقع، بل تأتي كنماذج جاهزة معطاة تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها تتجه إلى البحث في التراث عما تدم به وجودها، وذلك من حيث لا تجد في الواقع، أصلا، أي سند لوجود أصله. وهكذا يتبدل الدور الجوهري للتراث في مجرد تدعيم فوضى الأيديولوجيات السابحة في فضاء الخطاب، وفي حدود هذا الدور فإن أحدا لم يجد أي ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث في شموله وكليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كل واحد حسب موقفه الأيديولوجي. وإذ الانتقاء هنا توجهه الأيديولوجيا، فإنه بات حتما على التراث أن ينطلق بمضمون هذه الأيديولوجيا، وفي أكثر صورها حدافة، الأمر الذي أحاله إلى ساحة راح الكثيرون يسقطون عليها أوهامهم الأيديولوجية. والحق أن حضور التراث في محبة هذا الوهم الأيديولوجي، يبدو مجرد حضور وهمي أيضا، الأمر الذي يعني أن الاستهلاك الأيديولوجي للتراث لم يتمخض إلا عن الوهم شاملا ومسيطر.. فلا هو أحيا تراثا، ولا هو استتبت حدافة، بل عاشهما أوهاما ولذلك فإن إخفاقه في إنجاز النهضة كان ذريعا.

٣٢- "فإن آلية العودة إلى الأصل، كانت تؤدي إلى الشيء ونقيضه لأنها مودة تأويلية في كل الأحوال، وتعتمد إنتاج (أو بالأحرى استهلاك) الأصل لصالح من يقوم بالتأويل أيديولوجيا". انظر: جابر عصفور: محنة التأويل، سبق ذكره، ص ٢٠.

يبدو، إذن، أن الخطاب العربي المعاصر لا يعرف ويكافئ تشكلاته الأيديولوجية إلا مجرد الاستهلاك الأيديولوجي للآخر. والحق أن (الآخرية) هنا تتجاوز مجرد الآخرة في المكان إلى الآخرة في الزمان أيضاً، وأعني أنها تتجاوز مجرد آخرة الغرب إلى آخرة السلف أيضاً. ذلك أن ما ينتمي حقاً إلى مجال (الذاتية)، هو ما تنتجه الذات في صميم وجودها التاريخي الخاص. وليس من شك أن الخطاب العربي المعاصر يحيا مستهلكاً، لا منتجاً، حتى فيما يخص السلف، ومن هنا آخرة السلف أيضاً. إذ كان الأمر يقتضي أن تستدمج الذات تراث السلف في صميم بنائها الخاص استدمجاً خلافاً يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجود من أجل الذات، بدل أن تكون الذات هي الموجود من أجله في حالها الراهن، وأعني أن الأمر كان يقتضي إنتاجاً، لا استهلاكاً لتراث السلف، على نحو يجعل منه جزءاً من الذاتية، وليس آخر غريباً عنها.

ولقد راح الخطاب، عبر هذا الاستهلاك الأيديولوجي للآخر (قريباً وسلفاً) يعيد إنتاج نفسه في صور وأشكال شتى تقباين فيما بينها وعنه من الناحية الظاهرية فقط.^(٢٤) وبالرغم من أن هذه الصور والأشكال تبدو في عملية مبرورة، وذلك من حيث تخضع لعمليات من التحول والتبدل الدائم، على نحو يحقق الوجود المتجدد للخطاب، فإن هذه التحولات للأشكال، عند السطح لا تستطيع أن تغطي أبداً على ثبات البنية العميقة للخطاب، وهكذا فإنه، ورغم كل انكسارات الخطاب العربي المعاصر في الممارسة، ابتداء من انكسار دولة محمد علي (تمينه الأول) إلى الانكسارات الراهنة، فإن بنيته قد ظلت ثابتة، تنعص على أي انكسار أو تحول، وقمط تبدلات فوقها أشكال من الأيديولوجيا، لم تتجاوز كونها مجرد تعيينات جزئية، تتأكد عبرها البنية، لا تتقوس. لقد كان، إذن كل ما يطرأ على الخطاب من تحول يطلال قمط سطحه ونظامه الظاهر، ولا يلحق أبداً ببنيته ونظامها الباطن، ومن هنا فإنه إذا كانت نخبة محمد علي باشا، قد بلورت -حسب مقتضيات دولته- خطاباً للنهضة ينتمي، بتعبير الطهطاوي، على ضرورة أن تضيف (النخبة) إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقدم الوطنية.. وأن هذه العلوم الحكمية العلمية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية^(٢٥) فإن هذه الصيغة للخطاب -والتي تتجلى فيها على نحو نموذجي ثوابت خطاب النهضة بأسرها^(٢٦)- قد ظلت مهمة

٢٤- إن ظاهرية التباين، فيما بينها وعنه، يأتي من أن الخطاب ينتجها جميعاً بالية واحدة.

٢٥- رفاعة الطهطاوي؛ مناهج الأدباء المصرية في مباحث الآداب المصرية، نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة، بيروت ١٩٧٢، ج ١، ص ٥٢٤.

٢٦- قلعة المجاورة، أو الإضافة بتعبير الطهطاوي، بين النموذج الحدائي المستعار، وأبنية الثقافة التقليدية السائدة في المجتمع، ولما الإلحاح على تبرير هذا النموذج الحدائي يستند من تراث الماضي.

تأبى الزوال رغم الانكسار المذهل للدولة التي كانت تجسدها واقعيا، وفقط آلت الانكسارات بالخطاب إلى ازدياد حدة الاستقطاب والتوتر بين طرفي صيفته ومن دون أن تتطور أبداً إلى كسر لبنيتها ذاتها.

والحق أن هذا الثبات في بنية الخطاب وتمصيتها على الانكسار -رغم كل انكسارات النواقح- ليس يعني شيئا، إلا اغتراب الخطاب عن واقعه وتماليه على تاريخه، وأعني أن الخطاب يوضع نفسه خارج تاريخ واقعه متماليا عليه ومزدريا له، ومن هذا التعالي على التاريخ تتشكل أليته الرئيسية في تكريس هيمنته وسيادته. إذ الخطاب حين يفك روابطه مع التاريخ فإنه يحيا خارجه في سكون وثبات يتعصيان على أي تطور أو تجاوز، ولكن ذلك لا يعني أن الخطاب يحيا خارج أي تاريخ، بل يعني فقط أنه يكتفي بأن يحيا تاريخه الخاص، الذي يبدو -لمسوء الحظ- تاريخيا دائريا مغلقا لا يعرف شيئا عن التطور والتراكم، إذ ضمن هذه الدائرية لا يملك الخطاب إلا المسير عودا على بدء، متقافزا من لحظة إلى أخرى لا تكون تطورا لها، وذلك ما يبرر للخطاب قفزه الدائم على اللحظة الحاضرة الخاصة بواقعه إلى لحظة أخرى مستعارة من واقع منابر يخص (ماضي الذات)، الاستمارة من السلف، أو (حاضر الآخر)؛ الامتارة من الغرب. وإذا يؤسس هذا القاهر وحده لتبدلات الأشكال الأيديولوجية على سطح الخطاب، فإن هذه التبدلات لا تموه، إذن، على ثبات بنية الخطاب فقط، بل وعلى ثبات الواقع خارجه كذلك، وذلك من حيث أنها لا تأتي نتاجا لحركة أصيلة في قلب الواقع، فتكون، لذلك، تاريخا له، بل إنها -وسبب كونها مجرد نتاج للقفز عليه- تستحيل إلى أطمار تتكلس فوقه، فتوجب ثباته وبسكويتته^(٢٧). وإذا فإنه الثبات شاملا للبيئة العميقة للخطاب من جهة، وللواقع خارجه من جهة أخرى، الأمر الذي لابد أن يؤول إلى تكريس شامل "للتاريخية". وهكذا يستفاد المظهر الأول لـ "التاريخية" الخطاب من ثبات بنيته العميقة^(٢٨)، وثبات الواقع خارجه، وعجز تبدلات الأيديولوجيا عند سطحه عن زحزحة هذا الثبات، والحق أن هذه التبدلات كانت تكريس الثبات، لا تزحزحه، لأنها كانت توهم بأن ثمة حركة ما، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت حركة حقة أم لا.

ولعل هذا الثبات في بنية الخطاب، وتبدل الأشكال الأيديولوجية على سطحه، يدفع إلى ضرورة

٢٧- من هنا أهمية مفهوم "الواقع الماري" في النهضة، وذلك من حيث أن تعريته تكون شرطا لحركيته وبالتالي، لتاريخيته.

انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، سيق ذكره، ص ٦١٧-٦٢٣.

٢٨- رغم أن البنيات أو الأنظمة المعرفية مشروطة، لا ريب، تاريخيا ومعرفيا فإنها تقسم بضرب من الثبات النسبي. ذلك أنها وإن تبلورت كبنامات نظرية أنجزتها التفاعلات الإنسانية على نحو ما، فإنها سرعان ما تستقل في مجال معرفي خاص لا يخضع لمآل الممارسة الإنسانية على نحو مباشر، ولكن استقلالها لا يكون مطلقا.. ومن هنا ثباتها النسبي الذي يجعلها قابلة للتجاوز والتخطي إذا ما استجدت شروط تقتضي ذلك. وهكذا يتحقق ثبات البنية بفضل التاريخ، لا رغما عنه. وأما فيما يتعلق بالخطاب العربي المعاصر، فليس ثمة هذا الضرب من الثبات النسبي للبيئة حيث البنية قد انتقلت تماما عن العالم خارجها، وانتقلت بمجال خاص تمارس منه مهمة غير مشروطة، ومن هنا ثباتها المطلق الذي كرس لا تاريخيتها.

التمييز فيما يتعلق بالخطاب -أي خطاب- بين جملة من الأشكال الأيديولوجية تتبدل على سطحه، وبين نظام معرفي واحد ينتجها، أو بنية قارة خلقها تتنظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم، لا في انبثاقها وتطورها فقط، بل وأيضا في انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه الأشكال عند السطح، قد يبلغ حد الصراع والتصادم. فإنه لا ينجح أبدا في إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدها وضوحا وقوة، وذلك من حيث إن كل واحد من هذه الأشكال يضطر في صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة الأصلية للخطاب، ساعيا إلى التماهي معها، قصد تأكيد ذاته في مواجهة شكل آخر. وإذا الشكل الآخر، بدوره، يمارس بنفس الطريقة، فإن ذلك يعني أن كل واحد منها -ضمن هذا السياق التناحري- لا ينجح في تأكيد ذاته بقدر ما ينجح في الكشف عن وحدة الخطاب واضحة جلية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفع إلى الاعتقاد بتفاعة أو هامشية هذه الأشكال الأيديولوجية على سطح الخطاب، فهي أحد أهم أدوات الخطاب لإطالة أمد بقائه، وذلك من حيث يؤول الصراع بينها إلى إزاحة الأكثر جدة وحدانية منها للأقل نسبيا، الأمر الذي يهب الخطاب وجودا متجددا، عبر التجدد الدائم لأشكاله أو أهنته. بل إن الخطاب ذاته لا يكون له وجود حال عدمها، رغم أنها مجرد تبدلات على سطحه، وذلك لأنه إذا كان الخطاب يحققها في جزئيتها، فإنها -بدورها- تحققه في شموله وكيته. لكنه يبقى أنها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي^(٢٩) للخطاب سميا إلى رصد بنيته العميقة.

وهكذا فإن التحليل المعرفي للخطاب المعاصر^(٣٠)، لا بد أن يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكيلاته الأيديولوجية التي تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية، وبين بنيته أو نظامه المعرفي الثاوي خلقها في العمق، وأعني بالنظام المعرفي طريقة الخطاب في إنتاج كل ضروب المعرفة بواقعه. ولعل الخطاب المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه، إلا طريقة واحدة في إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذي يعني أنه ينتج سلفيته الراهنة بنفس الطريقة التي أنتج بها -وللمقارنة- ماركسيته وليبراليته وقوميته. ومن هنا يأتي التوافق بينها جميعا في المعجز عن الخروج بالواقع من أزمته، مما يعني أن إخفاؤها وعجزها لا يكون من ذاتها، بل من الطريقة التي ينتجها بها الخطاب،

٢٩- ولابد من الإلحاح على أن أولويتها في التحليل للمعرفي، لا تحيل أبدا إلى أولوية انطولوجية لها على الخطاب، أو العكس، إذ الحق أن الجدلية وليس التباين هي مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكيلاته، وعلى نحو ينتقي معه القول بأي أولية ميتافيزيقية للواحد منهما على الآخر.

٣٠- والحق أن قيمة هذا الضرب من التحليل تتبدى في استهدافه تجاوز منطق الإداة الأيديولوجية من تيار لآخر في فضاء الخطاب نفسه، إلى الإجابة عما يوحد، على مستوى البنية المعرفية العميقة بين هذه التيارات المتباينة أيديولوجيا، وذلك توطئة لتفكيك الخطاب ورحلته.

ولعل الخطاب حقا لا ينتجها، بل هو -بالأحرى- يستهلكها ناقلا ومستعيرا لها من أصل جاهز. يبدو ذلك واضحا عند من راح يقطع بأنه لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والديمستور^(٣١)، وعند من راح يجابهه في المقابل، بأنه "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، فكلاهما -فيما يظهر- لا يعرف لواقعه نهضة أو صلاحا إلا عبر الاستمارة الكاملة لنموذج جاهز سبق وأظهر فاعلية في لحظة ما. ولعله يصعب التعميل، هنا، على ما يقرره البعض من السعي إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هي ما يحتاج إليه واقعه فعلا، إذ الحق أن نظام الخطاب في إنتاجها يبقى ثابتا لا يطاقلة أي تغيير، وفقط يتكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعي إلى تبرير عملية الاستمارة، وليس الانفلات منها^(٣٢). وإذن فإنها آلية النقل والاستمارة هي ما يهيمن على عقل الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه.

والحق أن هذه الاستمولوجيا، بنظامها القائم على النقل والاستمارة -لأصل جاهز- هي ما يؤسس لغياب التاريخ على نحو شامل عن فضاء الخطاب العربي. ولعل الأمر يقتضي، هنا إشارة إلى التلازم اللافت بين نظام معرفي وأنطولوجي معين، وبين تصور ما للتاريخ. إذ التاريخ (حضورا أو غيابا) لا ينفصل، بل يجد ما يؤسسه في نظام يمينه للمعرفة والوجود. ولعل ذلك يكشف عن استحالة التفكير في التاريخ بمعزل عن التفكير فيما يؤسسه خارجه. أعني في الأنطولوجيا والابستمولوجيا معا. ورغم أن ذلك يكشف عن كون الشروط المنتجة لحضور التاريخ أو غيابها تقع خارج حقله الخاص^(٣٣)، فإنه يكشف أيضا -وهو الأهم- عن وحدته الجوهرية مع أنظمة المعرفة والأنطولوجيا، وخصوصا أن هذه الأنظمة تجد، بدورها، ما يؤسسها في التاريخ، لا خارجه. وإذن فالتاريخ ليس مجرد هامش زائد أو تافه على حدود التفكير الفلسفي، بل نشاطا يتكشف كغيره -وبدلالة الحضور أو الغياب- عن نظام البنية المهيمنة والمنتجة لجمال النشاط المعرفي في عصر ما. وعلى هذا فإن دلالة غياب التاريخ عند الإغريق مثلا، لا تختلف في انكشافها عن نظام البنية المهيمنة، عن دلالة حضوره في العصور الحديثة.

٢١- سلامة موسى؛ ما هي النهضة؟ سبق ذكره، ص ٩٠.

٢٢- وهكذا فإنه "بالرغم من محاولات مدة لتكييف الأيديولوجيات الغربية طبقا للظروف المحلية لملل ماركسية عربية أو ليبرالية مصرية أو قومية عربية، إلا أنها ظلت في الأساس النظري غريبة مع تغيير طفيف في أساليب الممارسة، وبعض التهربات الدماجية اعتمادا على الموروث القديم لكتشافها لجذور الماركسية أو الليبرالية أو القومية". انظر: حسن حنفي؛ دعوة للحوار، (سبق ذكره)، ص ١١٢-١١٣.

٢٣- إن ذلك يكشف عن استحالة نزعة تاريخية متطرفة، ترى الانفصال مطلقا بين التاريخ وغيره.

فيإذ يكاد مفكرو الإغريق يتفقون على "نسبة المثالية إلى الثبات، واعتباره أسمى قيمة من التغير"^(٢١)، وذلك باعتبار أن كل ما يتكرر ويبقى ثابتا هو هو ذاتيته خلال كل التغيرات الأخرى تكون له مكانة الخلود والمشاركة في الألوهية"^(٢٢)، فإن ذلك قد آل إلى هيمنة أنطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق والكلي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي ليست إلا صورا زائفة له. وضمن هذا السياق فإن الجوهر بات وحده الموضوع الأصل للمعرفة الحقة، وأما الجزئي المتغير فقد تم إقصاؤه عن نطاق هذه المعرفة. إذ الحق أنه ليس ثمة -عند الإغريق- "معرفة أو علم إلا بما هو كلي، ولا يمكن إدراك إلا ما كان ثابتا في ذاتيته على أدق ما يكون والذي يكرر نفسه سواء على شكل ماهية أو على شكل أحداث، وعلى العكس فإنه لا توجد معرفة بما يحدث مرة واحدة، ولا بالفردى الذي يمكن أن يكون حيناً هكذا. وحيناً آخر على شكل مختلف.. (إن) ما كان هذا شأنه يبقى في دائرة الإدراك الحسي"^(٢٣) وقد ترتب على هذا الإقصاء للجزئي والمتغير من حقل المعرفة إقصاء شامل للتاريخ من حقل المعرفة الحقة، لأنه لا تاريخ إلا بالجزئي المتغير. ومن هنا تضائل مكانته عند الإغريق التي بدت أدنى لا من الفلسفة فقط، بل ومن الشعر الذي يظل عند -أرسطو- قولاً عن الكلي، فيما التاريخ مجرد قول عن الجزئي.^(٢٤)

٢٤- ح.ب. بيوري، فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٦.

٢٥- أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت هرنلي. (مكتبة سعيد رآهت) القاهرة ١٩٨٣، ص ١٩١.

٢٦- أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية (سبق ذكره) ص ١٩١-١٩٢.

٢٧- أرسطو: في الشعر، نقله بشر متى عن يونس عن السريانية، بتحقيق وترجمة حنبلة لشكري محمد هداد، (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٦٧، ص ٦٤ والحق أن هذا الانقراض من قيمة الجزئي للتغير قد تهدى حتى في أعمال المؤرخين الإغريق القدامى الذين لم يمتدروا الأحداث التاريخية من حيث هي ذلك، بل من حيث تشير إلى جوهر أبدي مطلق خلفها. وهكذا أعتقد ثيوسيديديس أن هذه الأحداث مردها في الأصل إلى ما تلقيه من ضوء على قيم جوهرية أبدية، ليست هذه الأحداث أكثر من عرض بالنسبة لها! انظر: كولنجود فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكر خليل، (لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ١٩٦٨ ص ٩٥، لمننا -حسب هذا النص- بإزاء أحداث حقة، بل علامات عارضة، الأمر الذي يؤكد أنه لا تاريخ هناك.. إذ التاريخ أحداث لا علامات. ففي حين يستمد الحدث دلالة من ترابطه مع غيره من الأحداث، مما يصنع تاريخاً، فإن العلامة، إذ تكفي بأن تحيل إلى ما وراءها فقط لا تكون في حاجة إلى الترابط مع غيرها، وأصلي أنها تتجذّر دلالتها على ما تدل عليه منفردة، الأمر الذي يكشف عن استعالة التاريخ. ومن جهة أخرى فإن الدلالة التاريخية للحدث تأتي من كونه فعلاً خلاقاً بينما العلامة ليست أكثر من طيف عابر لأصل يبقى، هو نفسه، متعالياً على التاريخ.

ولعل التضاد بين كل من أفلاطون (المكرس الأكبر للانطولوجيا الإغريقية) وكانط (الرائد الأهم للابستمولوجيا الحديثة)، فيما يتعلق بملاقة الإدراك بكل من العالم المعقول (عالم الثبات) والعالم المحسوس (عالم التقير)، ليكشف في العمق، عن مضمون تجاوز الفلسفة الحديثة للفلسفة الإغريقية. فعلى حين أن أفلاطون كان يقول أننا ندرك العالم المعقول، أو عالم الأشياء في ذاتها (عالم الثبات)، نجد أن كانط يقرر -على العكس من ذلك- أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس أو عالم الظواهر (التقير)^(٣٨) فيما يبقى عالم الشيء في ذاته عصيا على أي إدراك، بل وعصيا -بالتالي- على الوجود إذ الوجود قد بات قرين الإدراك، حتى أن وجود الشيء أصبح كونه مدركا^(٣٩) ومن هنا -لاشك- سعي خلفاء كانط إلى استبعاد "الشيء في ذاته" الذي حسبوه مجرد زائدة لا تجلب لمذهبه غير المرض. بل إن أحدهم وأعتي قسّته - قد رأى "أن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس استبعاد الشيء في ذاته، أو الجوهر القائم بنفسه، الذي كان محور التفكير منذ القدم حتى كانط"^(٤٠). وهكذا يبلغ التأكيد على كون الظاهرة هي محور الارتكاز في الفكر الحديث، حد استبعاد أي شيء وراءها، وإذن فقد أسس الفكر الحديث نظاما للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تتطوي عليه من تقير وجزئية^(٤١) إذ الظاهرة رغم جزئيتها وتغيرها، لم تعد مجرد طيف عابر لجوهر، من طبيعة مختلفة يقوم وراءها، بل أصبحت هي والجوهر شيئا واحدا، أو أنها أصبحت جزءا منه على الأقل^(٤٢). ومن هنا فإنها قد أصبحت الموضوع الأصل لاي معرفة حقه. وعندئذ فقد بات انبثاق التاريخ ممكنا، لأنه لا يجد بنا يؤسس إلا في هذا الإقرار بضرورة وجوهية، وليس صورية، الجزئي والتغير. وهكذا

٢٨- ذكريا إبراهيم: كانط، أو المشكلة النقدية (مكتبة مصر)، القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٩

٣٩- وإد الإدراك هنا فعل ذو طابع جدلي، تحدد فيه الذات الموضوع وتتحدد به في آن معاً، فإنه لا مجال للظن بأن ثمة الإهدار للموضوع من جديد، لكنه لحساب الذات هذه المرة، وليس لحساب الجوهر كالحال عند الإغريق.

٤٠- وحتى عند هيجل فإن حضور الجوهر المطلق لا ينتقص أبداً من قيمة الظاهرة وجوهيتها. إذ الحق أنه على الرغم من التمايز بين المضمون (الجوهر) والصورة أو الشكل (الظاهرة)، فإن كلا منهما هي جوهره هو الآخر. إذ الشكل ليس مفروضاً على المضمون من الخارج، بحيث تقول أن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف، بل على العكس، فإن هذا الشكل المعين ضروري وجوهري لهذا المضمون المعين. وبما أن الشكل ضروري وجوهري للمضمون، فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون، وهكذا يتحدد المضمون والشكل ويتنمى الواحد منهما في الآخر. انظر: ولترستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (دار الثقافة للطباعة والنشر) القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٨٠

٤١- والحق أن ذلك لا يعني غياباً لأي كلية أو ليات، .. فقط يكشف عن ضرب من الحضور المختلف لم تعد فيه الجزئية والتغير متمائزان عن الجوهر، بما يفترض فيه من كلية وليات، ومفروضان عليه من الخارج، بل أصبحا كلاماً انبثاقاً من باملته، الأمر الذي يكشف عن طابعمهما الجوهري، لأن الجوهر لا يفرض من ذاته إلا جوهر مثله، ولذلك فإن التقير ليس شيئاً إلا الجوهر الثابت في صهوره، والجزئي هو الكلي في ليمته.

يتبدى التلازم لافتتا بين حضور التاريخ أو غيابيه من جهة، وبين هيمنة أنظمة بعينها للمعرفة والوجود من جهة أخرى.

ويدوره يتكشف الخطاب المربي المعاصر^(٤٢)، وكأجل ما يكون، عن هذا التلازم نفسه. إذ التاريخ -كما تصوره الخطاب- لا ينفصل، بل يبدو، بالأحرى، مشروطا بنظام الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه على نحو خاص، ويدوره فإن هذا النظام المعرفي نفسه يستحيل إلا في ظل غياب مطلق لأي تاريخ، الأمر الذي يكشف عن واقعة نموذجية يؤسس فيها النظام المعرفي للنظام التاريخي ويتأسس به في آن معا. وإذن فإن التحليل الدقيق لمناصر النظام المعرفي للخطاب، والدلالات المرتبطة بها، ليعد نقطة البدء الجوهرية للعوي بكل ما يؤسس لا تاريخيته. ولعل أول وأهم ما يتكشف عنه هذا النظام المعرفي أنه يبنّي على الاستعارة والنقل لأصل جاهز -سابق وأظهر فاعلية في لحظة ما- قصد استساخه في واقعه. ومن هنا فإنه قد آل -وكان ذلك لازما- إلى إنتاج خطاب اصولي في جوهره. والحق أن الخطاب المربي المعاصر هو، بالفعل، خطاب اصولي، لكنها الاصولية، لا بمعناها السياسي الأوفر، بل الاصولية بمعناها المعرفي الأشمل، الذي يراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز -بصرف النظر عن مصدره- قصد فرضه على الواقع قهرا. إذ الاصولية لا تكون كذلك بمضمونها، بل بأداة إنتاجها، أعني أن الخطاب يكون اصوليا يكون أداة إنتاجه للأصل هي النقل والاستعارة، وليس الاستيعاب والتجاوز، وذلك بصرف النظر عن المضمون المستعار ومصدره (ماركس أو ابن تيمية). والحق أن هذا النظام الاستعاري، الذي أنبنى حوله الخطاب بأسره، ينطوي -بدلاله الآلية المنتجة

٤٢- والحق أن المجال الخاص لمعلم الكلام يتكشف عن التلازم نفسه بين تصور ما للتاريخ، وبين نظامي المعرفة والوجود السائدتين. فالمعلم عند الأشاعرة، مثلا، لا يوجد إلا لكي ينهار، ثم يتجدد وجوده ثانية عبر الخلق المستمر من الله. وإذن فإنها انطولوجيا الانقسام بين لحظة الخلق ولحظة الانهيار التي آتت إلى تصور للتاريخ منقسم بدوره، بين لحظة اكتمال تلونها لحظات انهيار. وأما عند الشيعية فإن كون الإلم هو القطب المؤسس لكل تفكير شيعي كان لابد أن يؤول إلى ضرب من التلاحم المطلق بين أنظمة التاريخ والمعرفة والوجود. وليس هذا مجال الإفاضة.

٤٣- جابر عصفور؛ محطة التثوير؛ (سبق ذكره) ص ٢١. والحق أن الأساس الخفي لإخفاق التثوير يكمن في هذه النظرة. إذ أصبح الإبداع -تبعاً لها- نوعاً من رد السجّز عن الصدر، والمودة الأزلية إلى ما سبق قوله وذلك بالمعنى الذي يصادر روح الفاعلة والانطلاق، ويقال الرغبة في الانقطاع، ويطلق توجه الرغبة في المفارقة الحدية. وتضمن فعل التثوير نفسه ما يناقض إيداعه، فالمعلم الذي لا يضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم، أو أجبر على التسليم بقواعد تصادر جدرية هذا الفعل قبل وقوعه. والعقل الذي يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه في الماضي. ويبدل أن يدخل العقل في علاقة رمي شدي، حدي، بما هو مغاير لطبيعته، اضطر (من داخله وخارجاً) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائصه، فوضع أول علق في انطلاق حركته وأول سبب في لتكاملته. انظر؛ للمصدر السابق، ص ٢٢- ٢٣.

له -وكذا بتحليل عناصر بنائه- على إهدار كامل للتاريخ. حاكية تكرار الأصل -وهي جوهر النظام الاستعماري- تتطوي على نظرية دائرية إلى التاريخ^(٤٤) وهي نظرية تتناقض مع جوهر أي تاريخ حق، لا بد فيه من طابع غائي خلاق ومتفتح. إذ ليس ثمة، فيها إلا مجرد نماذج جاهزة ومحددة سلفاً، تكرر في دوائر رتيبة لا تضيف الواحدة منها للأخرى أي إضافة، حيث القيمة، هنا، تستقار من مجرد تكرار اللاحق للسابق، لا الإضافة إليه، بل لعل الإضافة تهبط به على سلم القيمة. إذ الإضافة تبعا لهذه النظرية، تعد انحرافا من الأصل، لا إبداعا له. وهكذا فإنه لا مجال، هنا، إلا للإبقاء على الأصل المتكرر دوريا، نقيًا وثابتًا، الأمر الذي يعني أنه لا مجال للتاريخ، بل لما يتعداه؛ أعني للخالد الثابت،^(٤٥) ومن جهة أخرى فإن تقييد التاريخ بأصل معطى سابق، يفقده طابعه المنفتح الخلاق، ويجعل وقائمه مجرد أصداء لا أحداث، الأمر الذي يفقده جوهرية بل وإنسانيته، حيث البشر، تبعا لذلك -ليسموا أكثر من أهلياف للتاريخ لا صانعين له، وذلك من حيث يبدو التاريخ، هكذا، جوهرًا متعاليا يفرض نفسه على البشر من الخارج، فيكون في العمق، لا تاريخًا.

وعلى فرض أن ثمة تاريخ مع ذلك، فإن العملية التاريخية، إذ تنفخ استعادة أصل جاهز معطى سلفاً، تتكشف -على عكس ما يبدو- عن أليتها أو ميكانيكيته ولاغائيتها، فالآلية هي ضرب من الملاقة يلحق بالموضوعات من الخارج فحسب، ومن دون أن يكون بينها أي ارتباط باطني. وليس من شك في أن آلية تكرار الأصل -التي انبنى حولها الخطاب- لا تمنى أكثر من المسمي إلى فرض نموذج جاهز على الواقع من خارجه، الأمر الذي يعني أنهما متمايزان غريبان، وأنه لا مجال لأي ارتباط باطني بينهما. إذ الأصل لا يكون حاضرا هنا، إلا ترديداً وتكراراً فقط، ومن هنا خارجيته وعجزه عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه.

ومن هنا أيضا لا غاية العملية التاريخية. إذ الحق أنه يستحيل كون الأصل المحدد سلفاً غاية، لأن مركزه هو الماضي، والغاية توجه نحو المستقبل... أنها توجه نحو ما لم يكنه الشيء بمد. ولعل كون الأصل يتبع في الماضي يعني تحققه، مما ينفي كونه غاية. ذلك أن ما هو غائي يناقض ما هو متحقق، حيث الغاية تعني ذلك الذي لا يكتمل تحقيقه أبداً. ومن هنا كان اكتمال الكائن، الذي يعني تحقيقه لغايته، يرادف عند أرسطو موته، لأن جوهر الغائية يكمن في كونها تتجاوزا مستمرا من الكائن لنفسه، أعني انفتاحه وتعاليه المستمر على ذاته وهكذا فإن تاريخا يكرر أصلا جاهزا متحققا، هو -لاشك-

٤٤- دائما يرتبط التعلق بالثبات بالانزوع إلى الأبدية والخلود، هكذا الحال منذ الإغريق الذين ارتفعوا بالثبات المتكرر إلى مقام الألوهية والخلود أنظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية (سبق ذكره) ص ١٩١.

٤٥- فعلى عكس الآلية، تتطوي الغائية على ضرب من الارتباط الباطني بين موضوعاتها، الأمر الذي يسمح للأصل هنا، لا بأن يؤثر في واقعه فقط بل وأن يتأثر به أيضا.

تاريخ بلا غاية، لأنه تاريخ بلا تجاوز. وهنا يتكامل ثبات الأصل وارتباطه الألي -الفائتي^(٤٦)- بالواقع خارجه، في تكريس لا تاريخية الخطاب، وعلى نحو لا انفكاك منه إلا بضرب من الارتباط الباطني بين الأصل والواقع، يتجاوز فيه الأصل ثباته إلى ما يجعله قادرا على إغناء واقعه والاعتناء به في آن معا.

لكن الدائرية تهتئ من أهم ما يكرس لا تاريخية الخطاب. إذ الدائرية دنو من الأبدية والخلود، بقدر ما هي انقلات من التاريخ. فثمة النزوع، منذ القدم إلى رؤية الأبدية في الدائري الذي لا تنتهي حركته أبدا، فيما لا تحيل الحركة المستقيمة المتناهية إلا إلى ما هو فان ومتغير. ذلك 'إنه لما كان نشاط الإله -حسب أرسطو- هو الحياة الأبدية، ولما كانت السموات إلهية، فإن حركتها لا بد وان تكون أبدية، ومن ثم تكون السموات فلكا دوارا أو كرة لافقة... وتتكون الأرض، مملكة التغير، من العناصر الأربعة، أما الأجرام السماوية، وهي الخالدة، فتتكون من عنصر خامس لا يشوبه التغير أو التوالد أو التحلل، وهو يتحرك، لا في خط مستقيم كما تتحرك عناصر الأرض، بل على شكل دائرة'.^(٤٧) ولعل من أهم ما يستفاد، هنا، ذلك الارتباط -الذي يصنعه الذهن- بين ما يتحرك دائريا وما هو أبدي خالد، وبين ما يتحرك مستقيما أو طوليا وما يتغير، وهو ضرب من الارتباط، يبدو أنه لم يتزحج للآن^(٤٨). ومن هذا التقابل بين الطولي أو عالم التغير والصيرورة وبين الدائري أو عالم التكرار والعودة، ينبثق التقابل بين التاريخ والأبدية^(٤٩). فإذا ينشأ التاريخ عن السعي إلى مجابهة التغير

٤٦- بنيامين فارنر: العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ج٢، ص ٩٢.

٤٧- إذ فسط، استدعى الوعي الحديث بمفهوم التقدم، تقديرا لكل ما يتغير ويتحرك طوليا، فيما كان انشغال الإغريق بالثبات المتكرر أبدا، دافعا إلى الإعلاء من قيمة ما يتحرك دائريا.

٤٨- ومن هنا أيضا ينبثق التقابل بين التاريخ والطبيعة، فإذا تضمن الطبيعة لأنواع الموجودات، بواسطة الدورة المتكررة للحياة، البقاء إلى الأبد... حيث الحيوانات تحيا كاعضاء في النوع الذي تنتمي إليه، لا كفراد... فإن الفناء يصبح آتيا -الصفة المميزة لوجود الإنسان (القرى). انظر حنة أرنت: الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، (دار نهضة مصر) القاهرة، ١٩٧٤، ص ٤٥-٤٦. وإذا ينبثق التاريخ كضرب من السعي الإنساني إلى مقاومة الفناء فإن انبثاقه يرتبط -هكذا- بتمايز الإنسان من الطبيعة من جهة، وتنامي وعيه بالفردية والنهاية من جهة أخرى، حيث آل التصاقه بالطبيعة وتلاشى فرديته إلى أن ينتج أسطورة، لا تاريخا.

٤٩- ذلك أنه 'لو أفلح الإنسان الفاني في أن يهب منجزاته وأعماله وكلماته شيئا من سفة البقاء، وإن يوقف تمرضها للزوال، لدخلت هذه الأشياء دنيا الخلود وأقامت فيها قريرة العين، ولو إلى درجة معدودة، ولوجد الإنسان الفاني مكانا له في الكون، حيث كل شيء خالد إلا الإنسان، وقدرة الإنسان على تحقيق ذلك تكمن في التذكر' (أداة التاريخ وماده) انظر: حنة أرنت: الماضي والمستقبل، (سبيق ذكره)، ص ٤٧.

والصيرورة^(٥٠)، فإن الأبدية ليست -حسب نيتشه- إلا دائرة الدوائر حيث يصبح الابتداء انتهاء^(٥١) أعني حيث لا تغير هناك، ولا تاريخ بالتالي. إذ التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علما أو بالأحرى تتجج تاريخيا^(٥٢) وإذن فإنه لا مجال، ضمن هذه الدائرية، للتراكم، وهو أساس التاريخ وأصله، وذلك من حيث يحيل، أي التراكم- إلى ضرب من التواصل الكمي للأحداث سرعان ما يقضي إلى انقطاع كفي يمكن معه التمييز بين مرحلة وأخرى، إن ذلك هو جوهر التاريخ الذي يتأسس -والحال كذلك- لا على الاتصال بمفرده، بل على الاتصال إذ يستحيل إلى ضده، أعني الانفصال. إذ الاتصال الممتد دونما أي تقطع أو انفصال - وهو جوهر الدائرية، لا ينتج تاريخا، بل ديمومة، وهي أيضا أحد أشكال الأبدية^(٥٣). وهكذا يتكشف الخطاب، وبدلالة الآلية المنتجة له معرفيا، من الإهدار الشامل للتاريخ من حيث هو عملية خلاقة تتفتح عن أشكال للحياة أكثر ثراء. إذ التاريخ يستحيل -تبعا لهذه الآلية- إلى مجرد دوائر ليس فيها إلا التكرار لأشكال فقيرة من الماضي، استنفدت كل إمكانات وجودها، ولذا فإنها تكون عاجزة عن النفاذ إلى الواقع الراهن والتأثير فيه. والحق أن هذا المعجز لا يكون من هذه الأشكال أو الأصول بما هي كذلك أعني بما هي أصول، بل من كيفية حضورها في الخطاب تقليدا واتباعا، لا تجاوزا وإبداعا، ولعل ذلك يكشف عن أن اللا تاريخية في الخطاب لا ينتجها مفهوم الأصل بذاته، بقدر ما تنتجها علاقته به تكرارا، لا حوارا،

٥٠ حين راح نثشه يردد على لسان (زارا): كيف لا أتوق إلى الأبدية واضطرم شوقا إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء ابتداء؟ إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أمأ لأبنائي إلا المرأة التي أحبها، لأنني أحبك أيها الأبدية.. إنني أحبك أيها الأبدية، فإنه كان يكشف عن كون فلاسفة العمود الأبدي وعلى رأسهم أفلاطون قبله -وهم الأكثر تعلقا بالأبدية. انظر: نيتشه، هكذا تكلم زرادشت ترجمة: فيليكس فارس (منشورات المكتبة الأهلية)، بيروت ١٩٢٨، ص ٣٦٤.

٥١ حسن حنفي: دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة: بدون تاريخ، ص ١٢١.

٥٢ ومن هنا فإن مفهوم الاتصال ينتهي، حقا، إلى حقل الميتافيزيقا، لا حقل التاريخ، حتى لقد بدأ نقضه -تبعا لذلك هو مدخل (فوكو) الأهم إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول الذات. انظر ميشيل فوكو: حفرات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء - الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٢.

٥٣ وهكذا فإن سعيها إلى تأسيس خطاب مغاير للخطاب العربي الراهن، لا يمكن أن يتخذ نقطة بدئه من بداية مطلقة لا تمسحها أي أصول، وأعني من نقطة بدء خارج تراث الأنا (السلف) أو تراث الآخر (الغريب). لا الحق أن لا بداية أبدا خارجهما، وفقط يقتضي الأمر تحويلهما إلى وجود من أجل الذات، بدلا من أن تكون هي الموجود لأجلهما. ولعل ذلك يكشف عن أن مآزق الخطاب الراهن لا يأتية من السلف أو حتى من الغريب، بل من تأسيسه لملاقته بهما تكرارا واجترارا فقط.

واستقساخا لا استمجا، ومن هنا فإن تأسيس تاريخية الخطاب لا يتحقق أبدا بتكره لأي أصول، بل يتحقق بتشكيله للعلاقة معها على نحو آخر، وأعني أن بناء التاريخية لا يمكن أن يكون بالمعنى إلى البدء من نقطة مطلقة لا تسبقها أي معطيات أو أصول^(٥٤)، لأن ذلك، إضافة إلى تكره هو ذاته للتاريخ مما يستحيل على أي تفكير بشري، بل -ومن حسن الحظ- أن الله نفسه، وعبر نصوصه الموحاة يكشف عن استعالة هذا الضرب من التفكير خارج أي معطى سابق^(٥٥) وذلك من حيث إن نصوص الوحي لم تتجاهل أبدا كل المعطيات والأصول السابقة عليها (سواء كانت ثقافة سائدة أو حتى وقائع) بل راحت تتجاوزها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة، بالطبع لخطاب مغاير عنها، ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب العربي الراهن، أعني أن يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستلمجها في بنيتها الخاصة، وذلك بدلا من تركها هكذا.. سلطة مطلقة تمارس عليه هيمنة شاملة لا يملك بازائها إلا التكرار والاجترار.^(٥٦)

والحق أن لا تاريخية الخطاب لا تستفاد فقط من دلالة النظام المعرفي المنتج له، بل وكذا من العناصر التي يتبنى منها هذا النظام نفسه. وإذ النظام -في جوهره- هو نظام استعمارة ونقل، والاستعمارة تحيل -حسب بنائها- إلى المستمار والمستعار له ورابطه هي أشبه بالمالحة المنتجة لحكم الأصل بالفرع عند الأصوليين - تسرع وصلهما، فإن الخطاب يتكشف بالفعل، عن نماذج مستعمارة (انطوت عليها تلك البناءات المعرفية التي راح الخطاب ينقلها عن الغرب حيناً، وعن السلف حيناً آخر)، وعن واقع مستعار له، ثم عن رابطة أو علة راح يسعى عبرها الخطاب إلى البحث في واقعه عما يبرر به استمارته لنموذج بعينه، واللافت أن هذه العناصر لا تعمل أبدا داخل الخطاب إلا عبر الإهدار الشامل لتاريخيتها.

حقا تتطوي الرابطة (وهي همزة الوصل بين النموذج المستعار والواقع المستعار له) على ما يوهم

٥٤- ومن هنا، تحديدا، يمكن الحديث عن تاريخية الوحي، ولكن لا بمعنى الرد التاريخي له إلى لحظة بعينها لا تتخطاها فاعليته، بل بمعنى ترأسه مع الواقع الحاضر لحظة التنزيل، وانفصاله عنه بما يتجاوز ويتخطاه في آن معا، وهو ما يسمح له بالإنتاج الدائم للدلالة المتجددة. إذ الحق أن نصوص الوحي لا تشكل البنية في فضاء، ولذلك فإنها أيمست خطابات في المطلق، بل خطابات مشروطة بالوضع الإنساني، رغم كونها تتطوي على ما يتجاوزها، وإن كان الفاعلية المستمرة للوحي في الزمان لا تكون أبدا نتاج مفارقتها وتماثيه بقدر ما هي نتاج تاريخيته الحقة، وأعني بها اتصاله بواقعه وانفصاله عنه في آن معا.

٥٥- ولعل ذلك يكشف عن أن أولئك الذين يطمحون الآن إلى ما يتصورونه خطابا بديلا، وذلك عبر مجرد التكرار والاجترار للسلف، هم -في العمق- غرياء عن الروح الحقة للوحي، بقدر ما هم أوفياء للخطاب الذي يتصورون أنفسهم بديلا له، لأنهم لا يملكون سوى التكرار لا الوحي.

٥٦- عيد الله المزمري: مفهوم الحرية، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٥٩.

بتوافر حسي تاريخي، وذلك من حيث تطوي على النزوع إلى قراءة ما تبرر به كل استعارة لنموذج ما، في تاريخ الواقع المستعمر له ومنطق تطوره الخاص، وذلك على النحو الذي يبدو معه "إن الدعوة إلى الحرية (الليبرالية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس)"^(٥٧) تماماً كما أن الدعوة إلى الماركسية ستكون بدورها ناتجة عن حاجة في نفس المجتمع أيضاً، شعر بها عدد من الناس، كان من بينهم المؤلف (العروي) نفسه هذه المرة. وبماثل فإن الداعي إلى السلفية لن يرى في الواقع إلا الجاهلية يبرر بها دعوته^(٥٨). وهكذا ينطوي الواقع على ما يبرر الاستعارة من الليبرالية والماركسية والسلفية. والحق أن عجز هذه النماذج عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه، يكشف عن أن روابطها مع الواقع (المستعمر له) كانت وهمية واصطناعية بأكثر مما كانت حقيقية أو تاريخية. إذ الروابط، هنا لا تنتج إلا من أن عدداً من الناس (على قول العروي) يصطنعون ظروفها في وأقنهم تبرر لهم استعارة نماذج معرفية غريبة عنه، وذلك رغم أن تحليلاً معرفياً دقيقاً لهذا الواقع قد يؤول إلى الكشف عن غياب الشروط الحقة لإنتاج مثل هذه النماذج. ولعل ذلك يكشف عن أن نقطة البدء في المعرفة الاستعارية، بأسرها، ليست الواقع أبداً، بقدر ما هي النموذج المستعمر الذي يفرض على البعض اصطلاحاً واقع متوهم يبررون به استعارة ذلك النموذج لا غيره، الأمر الذي يعكس تزييفاً للواقع وتقييماً شاملاً لتاريخه.

٥٧- "نحن اليوم -وحسب الداعي إلى السلفية- في جاهلية كالجاهلية التي عاشها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية تضنرات الناس ومقتلهم، عاداتهم وقوانينهم، مواردهم وثقافتهم، قنونهم وأديابهم وشرائعهم وقوانينهم، وحتى الكثير مما نسميه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية" انظر: سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق) دون تاريخ أو مكان، ص ١٠، وهذه الجاهلية التي يبرر بها السلفي دعوته، تستحيل عند زميله الليبرالي إلى استبعاد "مجبب للظلم الناشئ منه خراب الممالك" والذي لا مخرج منه إلا بما رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوشيون، المرادفات للتظاهرات السياسية. انظر: خير الدين التونسي: أقوم للسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ممن زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٢٥٤، و ٢٤٧. وتستحيل الجاهلية نفسها عند الماركسي إلى ضرب من الظلم والتفاوت الطبقي الصارخ لا مخرج منه إلا بثورة وقودها البروليتاريا المسحوقة، وذلك مع أنه قد يلاحظ أنه لا وجود في واقعه للبروليتاريا أصلاً. ولعل تصور الواقع هكذا متطوياً على ما يجمعه منتجا لكل هذه النماذج للمستعارة وذلك رغم عجزها عن الإنتاج في محيطه، يكشف عن كون الواقع هنا هو واقع متوهم بأكثر مما هو واقع حقيقي أو تاريخي.

٥٨- وهكذا يتم "فهم الأنا أو الذات بالإحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير، وكان الأنا أو الذات ليس لها إطارها النظري الخاص، ولا يمكن فهمها بتكويناتها الداخلية، وبالإحالة إلى الإطار النظري الخاص بها من داخل حضارتها التي تكونت فيها" انظر: حسن حنفي: مقننة في علم الاستغراب، (سبق ذكره) ص ١٤. فقط يود المرء لو أن دلالة مفهوم الآخر تتسع عند حضي لتطوي على السلف، ويبحث لا تصرف على الغرب وحده.

وإذ الرابطة (بين المستعمر والمستعمار له) تتكشف، هكذا، عن طابع وهمي، لا تاريخي، فإن ذلك أيضا هو ما يستفاد، وعلى نحو أكثر جلاءً، من تحليل طبيعة المستعمر والمستعمار له، الأمر الذي يؤكد على كون عناصر الاستعارة جميعا تتكشف عن نفس الطابع اللا تاريخي. إذ الاستعارة تقترض، حسب طبيعتها اكتمال النموذج المستعمر وتعاليه وأوليته، وذلك في مقابل نقص الواقع المستعمر له وتخلفه ودونيته. ولعل هذا الاكتمال للنموذج المستعمر يأتي من كونه قد تبلور واكتمل خارج الواقع (المستعمر له)، وأصبح لذلك معطى جاهزا للاستعارة والنقل إليه، وذلك بالرغم من انه في علاقته بواقعه لا يفارق كونه تكوينا (معرفيا) يتخذ من الواقع حقلا يتبلور منه وفيه، وأعني انه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصمود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التحليل والفهم، يسع فيها النموذج واقعه ويتسع به في آن معا. وهكذا يبدو النموذج في علاقته بواقعه الخاص مجرد تكوين تاريخي، سرمان ما تهدره الاستعارة من حيث تتأسس على ضرورة تحويله إلى معطى جاهز مكتمل. إذ الاستعارة تقترض ضرورة التعامي عن هذا التبلور المعرفي للنموذج في علاقة جميعية بواقعه الخاص، بل وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لفرسه في واقع مغاير، فتحيله بذلك من تكوين (تاريخي) إلى معطى (مطلق)، قابل للاستتساخ في كل زمان ومكان، واعني -بعبارة أخرى- أنه يتحول من كونه معرفة تكوينية (تتكون من التاريخ وفيه) إلى ضرب من المعرفة التعاليمية التي تحوز كل سمات الإطلاق والقداسة واللا تاريخ.

وفي المقابل، فإن تغلف الواقع (المستعمر له) ودونيته لا يدع له أبدا إلا مجرد الانصياع -ولو قسرا- لهذه النماذج المستعارة المفروضة عليه من خارجه، ولذلك فإن الواقع لا يكون، هنا، هو نقطة البدء في بناء النموذج المعرفي، أعني لن يكون حقلا يتبلور فيه النموذج.. ينطلق منه ويعود إليه في مراوحة مستمرة تفتتح فيها الواحد منهما على الآخر مؤثرا فيه ومتأثرا به في آن معا. بل الواقع يصبح -ويسبب ما ينطوي عليه من تغلف وانعطاف- مجرد موضوع خامل لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج يحوز بطبيعته سمات الكمال، حتى وإن اقتضى الأمر إهدار مقتضيات تطوره وتاريخه الخاص^(٥٩) وهكذا تقترض الاستعارة ضرورة التعامي عن مقتضيات التطور الخاص للواقع

٥٩- والحق أن مسألة الاستبعاد "صحيح، بالذات، المزيد من البيان، لا لأنها جوهر المازق الراهن للخطاب، ولكن لكون الانشغال بها يكاد -تاريخيا- أن يكون الداهع إلى تبلور الخطاب بأسره، الأمر الذي يكشف عن مركزيتها على مدى تاريخ الخطاب. فعلى مدى القرنين بين الدخول الأول للمغرب إلى العالم الحديث عند مطلع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعقاب ما يتصورونه نظاما عالميا جديدا، لم يوقف المغرب أبدا عن السؤال: "لماذا تغلف للمسلمون وتقدم غيرهم؟" وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات فإنه يبدو وكأنه ثمة الاتفاق بينهم على امتياز تنفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تدرفوا عليها) راجعا أساسا إلى تظلمه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تاخر الشرق بما

== فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على "الاستبداد". وهذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحى العربى والإسلامى عموما، سواء ذلك الذى قام باسم السلفية، أو ذلك الذى أراد أن يكون ليبراليا، هنا يلتقي لطفي السيد مع علل القاسمى، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي". انظر: علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (مبق ذكره)، ص ٢٧. وإذ تحدد الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه اللا استبداد " الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون " هو في المقابل أصل النهضة، فإن شرط النهضة قد تحدد عند هؤلاء للمفكرين بأنه تجاوز الاستبداد لا غير.

وهكذا آل سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟ كاشفا بذلك عن تبلور المشكل الأساسى لخطاب النهضة كمشكل سياسى، لا معرفى. واللافت أن الإجابة على "سؤال السياسة" قد تحددت بطريقة الإجابة على "سؤال النهضة"، وأعني أنه إذا كان الوعي قد أدرك جذر تطلعه في الاستبداد بنقيضه (اللااستبداد) المائل في أوروبا، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لا استبداد أوروبا وبين "ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومرفقتها واحترامها من رجالها المباشرين لها". انظر: خير الدين التونسي: أقوم الممالك في معرفة أحوال الممالك، نشرة من زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٤٢. وعندئذ أدرك الخطاب غايته في مجرد استعادة ونقل هذه التنظيمات (ويما يجري تداوله في حضائنها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها)، وذلك عبر المماثلة بينها، وبين ما يراه موازيا لها في هياكله التراثية القديمة، ساهيا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع، فراح - هكذا يقرأ الديمقراطية بالشورى، ويأظر المجالس النيابية بجماعة أهل الحل والعقد، والدستور بمأثورات الخلفاء وراث السياسية الشرعية. وهكذا دؤن أن يشغله الوعي بكل من السياق التاريخي والمعرفي (خصوصا) الذي تبلورت هذه التنظيمات والمفاهيم واكتسبت في إطاره، فراح لذلك يستمر مفاهيم انتهت إلى الانفصال في مجاها الأصلية عن دلالتها النهائية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلائنها النهائية، وأعني أنه بات يفكر فيما هو سياسى، بما هو دينى. ومن هنا شقاء وعيه الذي تجسد في عجز التنظيمات من إنتاج الديمقراطية وأجثاث الاستبداد. ولهذا فإنه إذا كان المالم العربى قد شهد منذ أواخر القرن الماضى ويسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات تجارب حزبية وبرلمانية متقاربة القيمة والتأثير، فإنها وبعد المعجز عن إنجاز الاستقلال، وضياح ظلمطين، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعى سرعانا ما انحصرت تماما عند الخمسينيات، حيث شهد المالم العربى موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحا، لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخره بأنه قد عاد مستتيرا هذه المرة.. والله ما بدا أن التنظيمات نيس فيها لإجراء من الاستبداد.

ولقد كان يتبنى السؤال آنذا عن علة إخفاق التنظيمات، والمعجز بالتالي عن تخطي الاستبداد، الأمر الذي كان يقتضي حقا فيما وراء السياسة، أعني في الثقافة بما هي حقل يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسى منها. فهنا كان يمكن للوعي أن يدرك أزمة الخطاب في شرب من التفكير يتكر للمجال التاريخى الذي تبلورت فيه التنظيمات وتحققت، وهو مجال سياسى يجد ما يؤسسه في الانجاز المعرفى الحديث، ويتكر من جهة أخرى لتاريخ واقعه الذي لم يزل يجد في الدينى أساسا لتصوراته، وموجها لسلوكه. ولأن شيئا من ذلك لم يحدث، فإن البعض لم يزل لأن يحتزل المارقي الديمقراطية العربى في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي يكشف عن مجرد الاستعادة لمفهوم التنظيمات.

المستعار له، بل ونسعى إلى انتزاعه من تاريخه الخاص توطئة لإحلاقه بتاريخ مغاير فتحيله، بذلك، من واقع إلى عماء يمكن أن يتشكل حسب أي نموذج ومن دون أن تكون له أي ماهية أو تاريخ.

وهكذا تبني الاستمارة -وهي الآلية المنتجة للمعرفة داخل الخطاب العربي المعاصر- على تكرر مزدوج للتاريخ، فثمة -من جهة- تكرر الخطاب لتاريخ واقعه، وثمة -من جهة أخرى- تكرر للتاريخ الذي أنتج نماذجها التي يستعيرها. إذ الاستمارة، كما لاح، لا تجد ما يؤسسها إلا في هذا الإلغاء المزدوج للتاريخ، وذلك من حيث إنها تفترض توحيداً يقوم به الخطاب بين واقعه الخاص ونماذجها المستمارة، يمكن أن يحل فيه أحدهما محل الآخر. ولكن الخطاب لا يملك أبداً أن يوجد واقعه معها إلا بأن يتكرر لتاريخه الخاص (أعني تاريخ واقعه)، وكذلك فإنه لا يملك أبداً أن يوحدتها مع واقعه إلا بأن يتكرر للتاريخ الذي أنتجها. ولكن المفارقة، هنا، تتأني أن تكرر لتاريخ واقعه يكون عنواناً على نقصه ودونيته، في حين يكون تكرر لتاريخ نماذجها عنواناً لكمالها وتساميها. وهكذا يبدو وكأن الواقع يتضبط فيما دون التاريخ شقياً وناقصاً، وأما النماذج فإنها فوقه (فوق التاريخ) كاملة ومتعالية. ولقد كان حتماً أن نستحيل النماذج بحكماتها وتعاليها -إلى سلطة مطلقة خارج أي تحديد زمني ومكاني، ليس للواقع بلزائنها- ويسبب ما ينطوي عليه من نقص ودونية -إلا الخضوع والتبعية.

واللافت أن الخطاب، بلأنائه تاريخ واقعه وتاريخ نماذجها، قد أخرج نفسه أيضاً من التاريخ. إذ الخطاب، بتشكيله لمناصر بناقته في فضاء لا تاريخي، قد تشكل -بدوره- ضمن نفس الفضاء، وأعني أنه صار معلقاً في فضاء الزمان، لا هو يحيا تاريخ واقعه من جهة، ولا هو قادر على أن يحيا تاريخ الآخر (الذي استمار نماذجها) من جهة أخرى. إذ التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر في لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور ليس بمقدور الخطاب ادعاء امتلاكه. إنه عيباً يوحد نفسه مع تاريخ الآخر انطلاقاً من مجرد التزامن معه في لحظة واحدة، دون أن يدرك أن التزامن لا يصنع تاريخاً، بل تلفيقاً. ولذلك فإنه لم يكن غريباً منه أن يسلك مع الحداثة، مثلاً، بمقلية البدوي الذي يرى فيها متاعاً يمكن نقله من سياق إلى آخر، بالضبط كما ينقل خيمته في الصحراء من شعاب إلى أخرى، وأن يمارس السياسة -والحرب الأخيرة هي الخليج خير شاهد- بسلوك القبيلة الذي لم تطلع ألف عام أو يزيد من الأمة الواحدة المدعاة في اجتثاثه من لا وعيه السياسي. ومن هنا فإنه يحيا الحداثة ولوازمها كتاريخ زائف يبتدى -كالتفشرة الهشة- فوق تاريخ أصيل للتخلف هو تاريخه الحق الغائب، أنه، إذن، يحيا الحداثة بثقافة التخلف وتاريخه، وأعني أنه لا يحياها (انتماهاً) بل (ادعاءً)، لا يحياها (إنتاجاً وفاعلية) بل (استهلاكاً وتبعية). ومن هنا عجز الخطاب وأخفاقه أبداً؛ أعني من هذا الإمداد الشامل للتاريخ.

وهكذا يبدو -أخيراً- أن الاستهلاك الأيديولوجي للمفاهيم (من الحداثة والتراث)، والمعجز عن

إنتاجها معرفياً في حقل الخطاب، يرتبط -جوهرياً- بنظامه في إنتاج المعرفة نقلاً واستمارة.. تلك الاستمارة التي لا تجد ما يؤسسها إلا في الإهدار لتاريخية واقع الخطاب وأبنيتة المعرفية المستمارة في آن معاً. ومن هنا فإن اللاتاريخية هي ما يؤسس، في العمق، لكل ما ينطوي عليه الخطاب من تكرار وترديد وأتباع، وعجز عن الحوار والإبداع، ولعل ذلك يعني أنه لا سبيل أبداً لتجاوز أزمة الخطاب الراهنة إلا عبر تفكيك هذه اللاتاريخية، والسعي إلى ردها إلى ما يؤسسها في وعي الخطاب أو حتى لا وعيه. وأعني -بعبارة أخرى- أن الوعي المعرفي بما يؤسس اللا تاريخية وآليات إنتاجها في خطابنا المعاصر، هو الشرط اللازم لإنتاج مفاهيم النهضة إنتاجاً حقاً يتجاوز بها مجرد التردد الراهن.. هذا التردد الذي يجعل الخطاب -مثلاً- يفكر في إنتاج الديمقراطية، بينما هو مسكون في العمق، بكل ما يكرس التسلط ويقذيه، ويسعى كذلك إلى التحرر والاستقلال، بينما هو -في العمق- خطاب تبعية وأرتهان، وهكذا تؤسس اللاتاريخية لكل ضروب الإخفاق الراهن للخطاب، وعلى رأسها -بالطبع- إخفاقه في المسألة الديمقراطية، ومسألة الاستقلال، لأنهما يمكنان إخفاقه على صعيد الداخل (حيث لا شيء سوى القمع والتضييق)، وعلى صعيد الخارج (حيث لا شيء سوى التبعية والتزيط)، فهو -من جهة- خطاب الاستبداد^(١٠)، لأنه -ويسبب ما ينطوي عليه من نظام لإنتاج المعرفة نقلاً واستمارة يؤسسها التكرار للتاريخ- لا يعرف إلا السعي إلى فرض نماذج المستمارة قهراً على واقع لا يقبلها طوعاً لأنها غريبة عنه، وهو من جهة أخرى -ولذات السبب أيضاً- خطاب التبعية، لأن كمال هذه النماذج المستمارة، في مقابل نقص الواقع المستمار له، يجعلها تنتزل عليه -كالقدر الذي لا راد له بضروب من الأمر والنهي. وهي في هذا التزل على الواقع من خارجه لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك -بالطبع- إن تعدل طبقاً لمقتضيات تطوره الخاص، ولذلك فإنها لا تقبل منه أبداً إلا التبعية والخضوع. وهكذا يبدو تسلط الخطاب وتبنيته مجرد حاشية على لا تاريخية... ومن هنا ضرورة الوعي بها سمياً إلى تجاوزهما.

والحق أن تفكيك هذه اللاتاريخية، والوعي بما يؤسسها معرفياً، يقتضي الوعي، أولاً، بأن اللاتاريخية هنا لا تعني غياباً لأي مفهوم عن التاريخ، وإنما تعني فقط غياباً للتاريخ كعملية خلاقة تتبثق عن أشكال الحياة أكثر ملامعة وتقدماً، وحضوراً -في المقابل- لتصور للتاريخ يكرس هو ذاته اللاتاريخية. والحق أن ثمة تصور مضمحل للتاريخ -هو الغالب في علم أصول الدين-^(١١) يوصفه انهياراً وتدهوراً وتباعداً عن لحظة من الفضل والقيمة إلى لحظات من التردّي تتلوها، وهو تدهور لا يمكن

٦٠- رغم أن هذا التصور للتاريخ قد تبلور في إطار علم قد ينظر إليه على أنه بلا أي دلالة معاصرة، إلا أن الفاعلية الهائلة لهذا التصور في وعينا المعاصر لتكشف عن أن هذا العلم هو الأكثر فاعلية في صياغة وتوجيه تصوراتنا للعالم.

قهره إلا عبر القفز (ارتداداً) إلى لحظة الفضل الأولى، أو (صعوداً) إلى لحظة أخرى تماثلها فضلاً وقيمة^(٦٢). وإذن فإنه التاريخ ينهار من داخله، ولا سبيل أبداً إلى تجاوز انهياره إلا من خارجه. إذ الحق أنه يستحيل تجاوز الانهيار بفعل ينتمي إلى تاريخ هو ذاته منهار. ومن هنا فإن قهر التدهور والانهيار، ضمن هذا التصور للتاريخ، لا يمكن البتة أن يتحقق إلا عبر نموذج مستمر من خارج العملية التاريخية ذاتها. ولعل هذا التصور - من حيث هو نقي للفاعلية من التاريخ باستدعاء نموذج مطلق من خارجه - هو الجذر المؤسس، في العمق لأزمة "اللاتاريخية" في الخطاب العربي المعاصر. إذ هنا فقط يجد الخطاب ما يؤسس له قفزه الدائم على حاضره إلى (ماضي الذات) أو (حاضر الآخر).

وبالرغم من أن ذلك كان يقتضي ضرورة تفكيك هذه اللاتاريخية، وردها إلى ما يؤسسها معرفياً، أعني إلى تصور التاريخ الذي يؤسسها، فإن الكثيرين من ناقدَي الخطاب قد صاروا إلى القفز فوقها وذلك في محاولة لاستبوابات تاريخية بديلة في الوعي، ومن دون القيام بالخطوة النقدية الجوهرية المتمثلة في تفكيك هذه اللاتاريخية والوعي بحدودها من أجل زحزحتها أولاً^(٦٣). لقد بدا، إذن، وكأن الأمر قد وقف بهؤلاء النقاد، عند حدود الوعي باللاتاريخية، لا يتخطاه إلى الوعي بما يؤسسها، هذا

٦١- إذا كان القفز (ارتداداً) هو ما متجسده السفلية في الخطاب العربي المعاصر، فإن القفز (صعوداً) سيتجسد في كل الاتجاهات التي تدرى في الغرب نموذجها.

٦٢- بدا ذلك - مثلاً لا حصراً - عند (المروى) حين أثار مجابهة اللا تاريخية باستمراره التاريخانية الماركسية، وإلى حد ما عند (حسن حنفي) الذي يتجاوز الاستمارة من الغرب إلى تاريخية تجد سندها في التراث، ولكن دون القيام أولاً بزحزحة اللاتاريخية، عبر ردها إلى تصور التاريخ الذي يكرسها ويؤسسها معرفياً. انظر للمروى خاصة، "العرب والفكر التاريخي" - دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣-، حيث تهلوت استراتيجيته، على نحو صريح، في قوله: "بدأت أحس أن الشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر (العربي) أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وينبش أن يمشي مرحلة ليبرالية" ص ٤٧. واللافت أن هذا التزوع إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية ويقصد بها الماركسية التاريخية خصوصاً يتكشف عن ثابت معرفي جوهره القفز (صعوداً) باستدعاء النموذج من الخارج، وهو جوهر اللاتاريخية التي انتقد المروى بسببها خطاب النهضة بقسوة، فهذا وكأنه يتجاوز بتكريس المزيد منها.

وأما فيما يتعلق (بهنفي)، فإنه في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨ - وخصوصاً في المجلد الرابع عن (التاريخ العام) والمجلد الخامس عن (التاريخ المتعين) يتبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقاً مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك للدلالة القديمة بربها بناءً لللاتاريخية في الوعي إلى السباق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها. فهذا أيضاً أن القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث)، دون تأسيس لأي منهما في التاريخ، بل في الشعور المنتج للدلالة هو الثابت الغالب على مشروع (حنفي) الذي يتكشف تبعاً لذلك عن حصن نبوتي لا تاريخي. وهذا هو مأزق مشروعه، رغم طموحه الفذ. والحق أن أعمال مؤلفات نقاد النهضة كحنفي والجابري والعروي، وغيرهم في حاجة إلى قراءة نقدية حاصصة. فلهذا بدا أن بنية خطاب النقد لم تشارك معرفياً بنية الخطاب الذي تمارس عليه النقد.

الوعي الذي من دونه ستبقى اللاتاريخية تعيد إنتاج نفسها أبدا، وإن في صور متباينة وأنماط شتى. وإذا كان قد بدا أن ما يؤسس هذه اللاتاريخية يتخفى -خارج الخطاب ذاته- قارا في باطن علم ينتمي إلى حقل التراث القديم، أعني علم أصول الدين^(٦٤)، فإن ذلك يكشف عن واقعة نموذجية يتبدى فيها الارتباط صميمها بين الخطاب العربي المعاصر وتراثه القديم. وهو الضرب من الارتباط الذي قد يغيب عن وعي الخطاب المعاصر، ولكن من دون أن يعني هذا الغياب للوعي ضياعا للفاعلية (أعني فاعلية التراث في الخطاب المعاصر).. وفقط تبقى هذه الفاعلية خارج أي سيطرة للوعي، أي فاعلية لاعوية ستظل أبدا تنتج نفس مفعولها (وحتى مع تباین سياقه التاريخي)، ما لم يتم الوعي بها. ومن هنا المسمى إلى الحفر، فيما وراء وعي الخطاب، عن ذلك الذي يؤسس، في العمق، لشقاء وميه وغريته، ويبقى هو ذاته خارج الوعي، وذلك سميا إلى إيرائه، أعني إبراء الخطاب بالطبع.

٦٤- ومن حسن الحظ أن هذا العلم يضم تصورات أخرى للتاريخ جرى تهميشها وتبويبها، وكان يمكن أن تقول إلى عكس ما آل إليه التصور الذي ساد، ومن هنا ضرورة وصلها لأبناء التاريخ فقط، ولكن زحزحة للتصور الذي تحققت له المبادأة، بتجويره من داخله، أعني من التراث، لا من خارجه.

الفصل الثالث

مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية

أولاً: وصف المسار

يتدرج مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية، ابتداء من ظهوره مختلطاً بالإمامة غير متميز عنها في المصنفات المتقدمة (للأشمري والهاقلاني والجويني). ثم يبدأ الموضوع في الاستقلال والتميز عن الإمامة، والتضخم والاتساع، حتى ليستحيل إلى نمط يستوعب معظم مظاهر النشاط الإنساني (البغدادي والأسفرائيني وابن حزم)، ثم يعود الموضوع في المصنفات اللاحقة، لا للانكماش فقط، بل وللتهميش أيضاً، حيث يتحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي في نهاية مباحثها (الغزالي والنسفي، والرازي، والآمدي والإيجي والبيضاوي). وفي المؤلفات المتأخرة، حيث تسقط الإمامة بالكلية كجزء من السمي إلى تقييد أي تفكير في السيادة، فإن التفضيل يتحول إلى هامش ولاحقة للنسبة التي باتت تشكل أحد قطبي علم العقائد الذي استحال بأسره إلى جملة عقائد في الله والرسول فقط. وإذن فإنه يمكن التمييز في مسار التفضيل -في المصنفات الأشعرية بالطبع- بين أربع مراحل للتطور.

والملاحظ أن التفضيل عند الأشعري يتدرج ابتداء من عدم الظهور على الإطلاق في "اللمع"، حيث "الكلام في الإمامة" ينحصر في إثبات إمامة أبي بكر بالدلائل من الإجماع والقرآن، ومن دون أن يتطرق إلى مسألة أفضليته على غيره^(١)، وفي "الإبانة" فإنه يظل منشغلاً بإمامة أبي بكر الصديق التي يلجأ إلى إقامة الدليل عليها من القرآن (ثلاثة أدلة)، لكنه لا يقف عند ذلك، بل ينطلق إلى تقرير أنه أفضل المسلمين بعد النبي^(٢)، وبما يعني أن أفضلية أبي بكر، هنا، تستفاد من كونه موضوعاً لخطاب

١- الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، طبعة حمدوة خرابية، بيروت ١٩٥٢، ص ٨١-٨٢.

٢- "فقد دل القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما، وإذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب أنه أفضل المسلمين". الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب (الطبعة السلفية).

القاهرة، ١٢٩٧، ط ٢، ص ٧٧.

قرآني. وإذا ثبتت إمامة الصديق (وإنه الأفضل بعد النبي) ثبتت إمامة الفاروق، لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة واختاره لها، وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنه^(٦)، وينفس المنطق يثبت الأشعري الإمامة والفضل لعثمان ثم لملي من بعده. وهكذا فإنه يرتب الخلفاء الأربعة في الإمامة والفضل، ويخصي مدة خلافتهم بثلاثين عاما، ويتخذ من ذلك دليلا على إمامتهم جميعا، وذلك استنادا إلى الحديث: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك، ثم قال لي سقينه: أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان، ثم قال: أمسك خلافة علي بن أبي طالب، قال فوجدتها ثلاثين سنة"، فدل ذلك على إمامة الأئمة الأربعة رضي الله عنهم^(٧) وأخيرا فإنه ينهي بتفسير ما جرى من الاختلاف والمنازعة بين الصحابة، على أنه ضرب من الاجتهاد كانوا كلهم على الحق فيه^(٨).

ويدور فإن الأمر لا يختلف عند الباقلائي عنه عند الأشعري، وذلك من حيث لا يستقل بمبحث التفضيل ولا يتميز عن الإمامة، بل يتلور في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بكل واحد من الخلفاء الأربعة باعتباره الأفضل من غيره وقت توليه، وذلك على نحو تفصيلي في "التمهيد"^(٩)، وعلى نحو موجز في "الإنصاف"^(١٠). لكنه في "الإنصاف" يتوسع في معالجة بعض مسائل التفضيل الأخرى، فيفرد مسألة "الإمامة" الدليل على إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب الذي بيناه، فيرى الدليل أيضا في حديث نبوي، لكن لا حديث "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة كما يفعل الأشعري"، بل في حديث خير القرون قرني، إذ الصحابة هم خير القرون، فلما قدموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبهم على الترتيب المذكور علمنا أنهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحدا تشهيا منهم. وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره في وقت توليه^(١١) وهكذا يظهر التفضيل ولأول مرة استنادا إلى حديث "خير القرون"، ولكن في سياق إثبات الأفضلية للصحابة، وليس في سياق إثبات التدهور في الزمان كما سيظهر في المصنفات اللاحقة. ويبدو أن الباقلائي قد عاصر حقبة تزايد الطعن فيها على الصحابة فاضطر إلى أن يفرّد للموضوع مسألتين من مسائل التفضيل، أوجب في أحدهما "الكف عن ذكر ما شجر بينهم من الخلاف والسكوت عنه، لقوله صلى الله عليه

٢- الأشعري: الإبانة، ص ٧٨.

٤- المصدر السابق، ص ٧٨.

٥- المصدر السابق، ص ٧٨.

٦- الباقلائي: التمهيد، نشره محمود الخضيرى، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٨٠-٢٢٩.

٧- الباقلائي: الإنصاف، نشره الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث) القاهرة ١٣٦٩هـ، ص ٥٦-٥٨.

٨- المصدر السابق، ص ٥٨.

وسلم: "ياكم وما شجر بين أصحابي"^(٩)، وأكد في الأخرى على "أن الصحابة رضي الله عنهم أنما صدر منهم ما كان بإجتهاد، فلهم الأجر، ولا يستقون ولا يبدعون"^(١٠) ولعله كان في المسألة الأخيرة متابعا للأشعري على نحو خاص. وأخيرا فإن الباقلاني يتدرج في التفضيل من الصحابة إلى غيرهم، فيقر بفضل أهل بيت رسول الله^(١١).

وامتدادا لنفس النهج في ربط التفضيل بالإمامة لا يتميز أو يستقل عنها، فإنه قد يرتبط بموضوع الإمامة المفضول، حيث الفرض منه (أي التفضيل) ينبغي على منع إمامة المفضول^(١٢)، لأن الإمامة لا تثبت إلا للأفضل من أهل العصر، ومن هنا منع إمامة المفضول. وإذن فإنه الرابطة بين إثبات كل من الإمامة والفضل معا كالحال في المصنفات السابقة... لكنه يظهر، هذا -ولأول مرة- الشك في موضوع التفضيل كله، حيث لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة^(١٣)، وقد يتراجع الشك بعض الشيء، حيث يبقى "الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي.. (وتأكيدا لهذا الظن يتم إسناده إلى رواية للإمام علي قال فيها): خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم علي، أعلم بخيرهم بعدهما.. (ويكون) هذا قوله أبديناه مجانباً للتقليد، جارياً على الحق الواضح"^(١٤) ثم يتراجع الشك كلياً حيث "الخلفاء الراشدون لما تروبوها في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله عنهم أجمعين، إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحد تشبهها منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره"^(١٥) وإذا كان التفضيل في مصنفات هذه المرحلة قد اختلط بالإمامة، لا يتميز عنها، سعيها إلى إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب باعتبار كل واحد منهم هو الأفضل وقت توليه، فإنه قد راح، في مرحلة لاحقة، يتميز ويستقل بوضع خاص عن مباحث الإمامة. والملاحظ أن التفضيل قد راح، في مصنفات هذه المرحلة، يتضح على نحو لافت، وكان ذلك نتاج تجاوز مجرد الارتباط

٩- الباقلاني: الإيضاف، ص ٦٠.

١٠- المصدر السابق، ص ٥٩.

١١- المصدر السابق، ص ٥٩.

١٢- الجويني: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص ٤٢٠.

١٣- المصدر السابق، ٤٢١.

١٤- المصدر السابق، ص ٤٢١.

١٥- الجويني: مع الأدلة، تحقيق فؤاد حميد محمود (للأسرة المصرية للتأليف والبناء والنشر)، القاهرة، ١٩٦٥، ط١،

ص ١١٥.

بالإمامة، إلى تنظيم وتوجيه العديد من ضروب النشاط والممارسة الإنسانية، حيث راح التفضيل يتطرق إلى مجالات شتى لم يكن يتطرق إليها من قبل.

وهكذا يفرد البغدادي للتفضيل أصلاً كاملاً من "أصول الدين"، لاحقاً لأصل الإمامة مباشرة^(١٦). وإذا كان البغدادي لم يلتفت إلى بعض العلوم كال تفسير، وعلوم المفازي والسير والتواريخ، فلم يخضعها للتفضيل، فإن ثمة من سيتولى الأمر من بعده^(١٧). والملاحظ فيما يتعلق بهذا التضخم في التفضيل، والانتقال به إلى حقل العلم خاصة، أنه قد ذاع في مصنفات القرن الخامس الهجري على نحو خاص. ولعل ذلك يرتبط بأن اكتمال دورة الإبداع في حقل العلم، في القرن الرابع الهجري، لم تترك أمام البعض إلا مجرد التنظيم والتوجيه لهذا النشاط الإبداعي، واستثماره في الصراع بين الفرق.

ورغم أن ابن حزم في نفس القرن (٥٦٦هـ) ينهي حديثه عن الإمامة بتحديث مستفيض "في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصعابة"^(١٨) إلا أنه يلاحظ أن التفضيل عنده ورغم تضخمه لم يزل مشغولاً بالتفكير في الإمامة انطلاقاً مما يبدو من تأييده ودعمه المعلن للدولة الأموية في الأندلس، وهو تأييد كان يستلزم إعادة بناء السياسة الماضية من خلال التفضيل لتكريس السياسة الحاضرة. ولهذا فإنه إذ يفرد بتقديم نساء النبي على صحابته في الفضل، فإنه يقول بأفضلية عائشة على فاطمة، ثم يؤكد

١٦- يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة هذه ترجمتها: مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة. مسألة في إبليس، هل كان من الملائكة أم من خيرهم. مسألة في تخويل بعض الأنبياء على بعض. مسألة في تفضيل الأنبياء على الأولياء، مسألة في معرفة مراتب الصعابة. مسألة في بيان الأفضل من الصعابة. مسألة في مراتب التابيعين وأتباعهم. مسألة في تفضيل مراتب النساء. مسألة في بيان أفضلهن في الرتبة. مسألة في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام. مسألة في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة. مسألة في ترتيب الأئمة في علم الحديث، مسألة في معرفة أئمة التصوف والزهد، مسألة في ترتيب أئمة اللغة والنحو، مسألة في تحقيق السنة في أهل الجهاد والفتور. البغدادي: أصول الدين، (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية). استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨، ص ٢٩٥، ٣١٧.

١٧- "ولم يكن في جميع من نسب إليه شيء من أصول تفسير القرآن في وقت الصعابة إلى يومنا هذا من ثلوث بشيء من مذهب القدرية، والرواض والخوارج، مثل الخلفاء الراشدين الذين تكلموا في التفسير، ومثل عبد الله بن عباس، ومبد الله بن ميمون، وزيد بن ثابت، رضى الله عنهم. ومثل المشاهير من التابعين، وأتباع التابعين الذين تكلموا في التفسير كسعيد بن جبيرة، وقتادة، وعطاء وعكرمة، ومكحول، وعطية ومن كان بعدهم، كالواقدي، ومحمد بن إسحاق ابن يسار، والسدي، وغيرهم ممن كان بعدهم إلى أن انتهت التوبة إلى محمد بن جرير الطبري وأقرانه.. وفي علوم المفازي والسير والتواريخ، والفرقة بين السقيم والمستقيم، فليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء من هذه العلوم، فهي مختصة بأهل العنة والجماعة". الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة السيد عزت المطار الحسيني، (مطبعة الأنوار)، القاهرة ١٩٤٠، ص ١١٧-١١٨.

١٨- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والتعل، (مكتبة السلام المالية)، القاهرة، ١٣٤٨هـ، ج٤، ص ٩٠-١١٩.

فيما يتعلق بالمصحابة أفضلية أبي بكر على الإمام علي خاصة، وبما يعني تحامله على الطالبيين لحساب خصومهم. ومن جهة أخرى، فإن ابن حزم يتعرض للتفضيل كمفهوم نظري، فيحدد الوجوه التي يتعين بها الفضل، كما يحدد مصدر التفضيل ومستنده، وهنا فإنه -واستناداً إلى ظاهره- فيما يبدو- يرى "الفضل لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم"^(١٩)، متجاوزاً إسناده إلى الاجتهاد أو الإجماع أو حتى الميل من الأمة كما يفعل معظم الأسافرة لأنها لا تتفق مع ظاهره. والملاحظ أن البيهقي -في نفس الفترة- قد رأى الفضل لا يكون إلا "بالوضع من الله تعالى"^(٢٠) أيضاً، وبما يعني تركيزاً من هذا القرن (الخامس) على تكريس التفضيل بإسناده إلى النص من الله أو الرسول، متجاوزاً ما كان من الشك في مصدره، في المرحلة السابقة، وعند الجويني خاصة.

وفيما بعد القرن الخامس الهجري، فإن التفضيل يعود، لا للانكماش فقط، بل وللتهميش أيضاً، حيث تحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي بعد مباحثها. ومع ذلك فإنه يلاحظ على مصنفات هذه المرحلة أنها قد احتفظت بمعظم أفكار المرحلة الأولى خاصة (كترتيب للخلفاء في الفضل بنفس ترتيبهم في الإمامة، ووجوب تعظيم الصحابة، والكف عن الطعن فيهم)، وأضافت إلى ذلك التركيز على جملة مسائل استأثرت باهتمامها على نحو لافت. ولقد كان من أهم ما استأثر باهتمام هذه المصنفات^(٢١)، مسألة الأخبار الواردة فيما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة. إذ الأمر في هذه المصنفات لا يقف عند حد اعتبار ما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة، ضرباً من الاجتهاد كانوا جميعاً على الحق فيه (كما هو الحال في مصنفات المرحلة الأولى)، بل يتم تحليل الأخبار الواردة عن هذه المنازعات، والتمهيز فيها بين أخبار موضوعة ينيي إنكارها، وأخبار أحاد يمكن تضعيفها، وأخبار متواترة إذا كان لا يمكن إنكارها أو تضعيفها، فإنه لابد من تأويلها على أحسن التأويلات^(٢٢). لكن تحليل الأخبار والنصوص قد آل أيضاً إلى أنه "لا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب"^(٢٣)، وأن "النصوص المذكورة لا تفيد

١٩- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص ١٠٢.

٢٠- البيهقي: أصول الدين، تحقيق هاتز بيرتس، (دار أحياء الكتب العربية)، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٠٢.

٢١- وأعني خاصة مصنفات الغزالي (٥٠٥هـ)، والنمسي (٥٠٨هـ)، والرازي (٦٠٦هـ)، والأمدي (٦٣١هـ)، والإيجي (٧٥٦هـ)، والتفتازاني (٧٩١هـ).

٢٢- انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١١٧-١١٨هـ، والأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٩٠. والإيجي:

للوافق (مكتبة المتقي)، القاهرة، بلا تاريخ، ٤١٣.

٢٣- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨.

القطع على ما لا يخفى على منصف^(٢٤)، وإن "دلائل الجانبيين (في التفضيل) متعارضة"^(٢٥)، الأمر الذي اهتضى التفكير في مستند التفضيل، فصار الإجماع عند البعض^(٢٦)، وصار "الظن وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الأحاد، أو الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد"^(٢٧)، ولعله بدا -تبعا لذلك- أن هذه المرحلة تأخذ موقفا مضادا من المرحلة السابقة عليها والتي ساد فيها إسناد التفضيل إلى (النص) من الله أو الرسول. ولعله يلاحظ أن التفضيل، في هذه المرحلة، قد راح يتبلور بوصفه انهيارا في الزمان من عصر إلى آخر^(٢٨).

وأخيرا فإن التفضيل قد تحول في المصنفات المتأخرة إلى مجرد لاحقة للنسبة، بعد أن غابت الإمامة وسقطت نهائيا من هذه المصنفات^(٢٩) التي اختزلت العلم في جملة عقائد عن الله والرسول فقط. ولهذا فإن التفضيل يتبلور، في هذه المصنفات، بوصفه عقيدة في النبي ينبغي الإيمان بها، حيث صار "مما يجب اعتقاده (في النبي) أن قرنه أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده"^(٣٠) وقد يصار إلى تفصيل القول في هذه القرون، فيقال: "وصحبه خير القرون فاستمع، فتابع لمن تبع، وخبرهم من وكلي الخلافة، وأمرهم في الفضل كالخلافة، يليهم قوم كرام برره، عدتهم ست تمام العشرة، فأهل بدر العظيم الشأن، فأهل أحد فبيعة الرضوان، ومالك وسائر الأئمة، كذا أبو القاسم هداة الأمة"^(٣١)، ورغم أن البعض قد صار إلى "أن ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة، فإن جماعة ذهبت إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم"^(٣٢)، لقد استحال التفضيل، إذن، إلى نظرية في تدهور الزمان وانهياره، والمهم أنه أصبح عقيدة ينبغي الإيمان بها، الأمر الذي يعني أنه قد

٢٤- الأيجي: الموافق، ص ٤١٢.

٢٥- الفتازاتي: شرح المقلد للسنفة، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة ١٩٨٨، ص ٩٥.

٢٦- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨، والأيجي: الموافق، ص ٤١٢.

٢٧- الأمدي: غاية المرام، ص ٣٩١.

٢٨- المرجع السابق، ص ٣٩١.

٢٩- ولعل اختفاء الإمامة من المصنفات المتأخرة يرتبط بالخضوع للدولة العثمانية، التي لم يكن ممكنا في ظل سيطرتها معالجة بعض مسائل الإمامة التقليدية، من قبيل قرشية الإمام (وبالتالي هروية)... إلخ. فجاء إسقاط المبحث بأسره. وذلك رغم أن الإمامة كانت قد بلغت مع المتأخرين حد الإقرار بإمامة الفاضل، لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته.

٣٠- محمد نووي الجاوي: شرح تقيان الدراري (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٣٤٢هـ، ص ١٤.

٣١- البيهقوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٣٩، ص ٨٩-٩٤.

٣٢- عبد السلام المالكي: شرح جواهر التوحيد (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٢٥، وأيضا: البيهقوري: حاشية تحقيق القلم، (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٤٩، ص ٧٤.

انفصل عن أصله السياسي الذي ارتبط به، وأعني به الإمامة. وهكذا فإنه، وكما انفصل العلم بأسره (أعني علم أصول الدين) عن أصله السياسي، فإن التفضيل، بدوره، قد انفصل عن أصله السياسي، وكلاهما رغم انفصاله عن أصله السياسي (أي الإمامة) فإنه قد ظل فاعلا، وبما يعني أنه أصبح بنية متعالية لا سيطرة عليها.

ولعله يمكن التمييز في التفضيل هكذا، بين أربع مراحل، ورغم أنها مراحل بالمعنى المعرفي أساسا، فإنها قد تصح بالمعنى التاريخي كذلك.

ثانيا: تحليل المسار

يبدو أن التفكير في الإمامة عموما، قد انبثق -داخل نسق المقاليد الأشعرية- في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر. ولعل ذلك ما يؤكد النص المؤسس في النسق بأسره، وأعني به نص "الإبانة للأشعري"^(٣٣)، الذي جعل من "الكلام في إمامة أبي بكر الصديق، رضي الله عنه" عنوانا للكلام في الإمامة عموما، ومن هنا فإنه إذا كان يمكن التمييز ههنا بتعلق بالإمامة بين إطار نظري (يستوعب مسائلها النظرية كالامكان والوجوب وكيفية الوقوع وشروط الإمام وصفاته... الخ)، فإنه يبدو وكأن "النظري" في الإمامة قد انبثق من "التاريخي" ههنا، وذلك باعتبار أن "الأشعري" قد وقف بتفكيره في الإمامة عند وقائع ما جرى حولها بالفعل، دون أن يتطرق إلى مسائلها النظرية. وكالمادة المستقرة في النسق الأشعري، فإن "النظري" سرعان ما راح يمارس إقصاءً وتهميشا للتاريخي أصبح معه من لواحق الإمامة التي تقبل الاستبعاد أحيانا^(٣٤).

والملاحظ أن القول بالتفضيل قد انبثق، للوهلة الأولى، في سياق السعي إلى إثبات إمامة أبي بكر، وخلفائه الثلاثة على الترتيب، حيث إنه "إذا وجبت إمامة أبي بكر، وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه.. (وكذا فإنه) إذا ثبتت إمامة الصديق، ثبتت إمامة الفاروق.. وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنهما، وثبتت إمامة عثمان رضي الله عنه"^(٣٥)، وهكذا ينتقل النص من وجوب الإمامة إلى وجوب

٣٣- والحق أن الدور التأسيسي لهذا النص -داخل النسق الأشعري- يأتي من أن طرائقه في إنتاج الدلالة قد ظلت عصبية على التجاوز في كافة النصوص اللاحقة التي أنتجها النسق. فإذا مضى النص -مثلا- إلى إثبات إمامة أبي بكر بالدلائل من القرآن، إضافة إلى دليل الإجماع، فإن هذه الدلائل -بمفرداتها أحيانا- قد ظلت متداولة في معظم النصوص اللاحقة.... ♦ انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة.

٣٤- ولعل ذلك يتكشف من صيرورة التهميش والإزاحة لكل ما هو تاريخي داخل النسق، فلا النسق يعمي إلى إزاحة "التاريخي" فيه، عبر إزاحة الإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة لم تجد فيها الصفات المخاطرة ما يستحق الإيقاع، فإن ثمة التهميش أيضا للتاريخي داخل الإمامة ذاتها، الأمر الذي يكشف عن استحالة هذا التهميش للتاريخي إلى ثابت ينظم النسق بأسره.

٣٥- الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

الفضل من جهة، ومن التراتب في الإمامة إلى التراتب في الفضل من جهة أخرى. والحق أن النسق الأشعري قد صار بعد ذلك (وكان ذلك جزءاً من الرد على الشيعة فيما يبدو) إلى أن التراتب في الفضل هو ما يؤسس للتراتب في الإمامة.^(٣٦) وبالرغم من ذلك فإنه يبقى أن القول بالتراتب قد انبثق من التاريخي في الإمامة (وأعني من تبرير ما جرى من حصول الإمامة لأبي بكر وخلفائه على الترتيب)، وليس من النظري فيها. ولهذا فإنه يبدو أن تهميش التاريخي في الإمامة لم يكن يعني إلا تهميش التفضيل وتحويله إلى مجرد هامش للإمامة. وهكذا يؤول الأمر إلى التحول من الإمامة بأسرها كدرس في التفضيل (حسبما يظهر من نص الأشعري "الإبانة")، إلى التفضيل كمجرد لاحقة هامشية للإمامة. والملاحظ أن هذا التحول إنما يتسق مع سمي النسق الأشعري أبداً إلى نسيان التاريخي والاستغراق في النظري والمجرد.

وبالرغم من أن التفضيل يكون، هكذا، قد تبلور ضمن سياق ما هو تاريخي في الإمامة، فإنه -وللمعارقة- كان يقصد إلى صياغة هذا التاريخي على نمو يسليه تاريخيته الحقة. إذ لاشك أنه التفضيل، بالطبع، هو الذي جعل الأشعري يرى في وقائع ما جرى بين الصحابة من المنازعة والاختلاف، لا (تاريخاً) أنتجه تباين المصالح والأهواء بينهم، بل تأويل واجتهاد، كلهم كانوا على الحق فيه. وهكذا فإن "ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعلي الإمام وكلهم من أهل الاجتهاد. وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدل على أنهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد"^(٣٧). والملاحظ أن الأمر في النصوص اللاحقة قد تجاوز حد تصور ما جرى بين الصحابة اجتهاداً كانوا كلهم على الحق فيه، إلى القمط بـ "وجوب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والمبكوت عنه، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إياكم وما شجر بين أصحابي"^(٣٨). ذلك أن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتصنعات الأعداء، كالبواغض والخوارج وغيرهم من السفساف، ومن لا خلاق له من الأطراف"^(٣٩). وأما فيما يتعلق بما "ثبت نقله (من هذه الأخبار) ولا سبيل إلى الطعن فيه، فما كان يسوغ فيه الاحتمال، والتأويل فيه بحال، فالواجب أن يعمل على أحسن الاحتمالات، وأن ينزل على أشرف التزيلات، وإلا فالواجب (أيضاً) الكف عنه، والانتقياض منه، وإن يمتد أن له تأويلاً لم يوصل إليه ولم يوقف عليه، إذ هو الأليق بأرياب الديانات، وأصحاب المروآت، وأسلم من الوقوع في الزلات،

٣٦- هذا ما سيحدث مع "الجويني" لاحقاً.

٣٧- الأشعري: الإبانة، ص ٧٨.

٣٨- الباقلائي: الإصناف، ص ٦٠.

٣٩- الأمدى: غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٩٠.

ولكون سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يضوض فيما لا يعنيه، لاسيما إذا احتتم ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب في الخطأ^(٤٠)، ولعله يبدو هكذا، أن الأشاعرة قد طوروا أربعة آليات لتناول ما جرى بين الصحابة من التنازع والاختلاف وتكريس التفضيل بينهم، إذ ثمة (أولاً) آلية التأويل والاجتهاد التي ترى فيما جرى بين الصحابة، لا اختلافًا، بل اجتهدا كانوا جميعا على الحق فيه^(٤١)، وثمة (ثانياً) آلية الإسكات أو القطع بوجوب الكف والسكوت عما جرى بين الصحابة^(٤٢)، وثمة (ثالثاً) آلية التضعيف لما ورد في حق الصحابة من الأفعال الشنيعة^(٤٣)، وثمة

٤٠- الأمدى: غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٩١.

٤١- ذ "ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فلنما كان على تأويل واجتهاد، الأشعري: الإبانة، ص ٧٨. وإن الصحابة رضي الله عنهم إنما صدر منهم ما كان باجتهاد، فلم الأجر، ولا يُستحقون ولا يُنعمون". الباقلائي: الإنصاف، ص ٥٩. وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، ولم يجوز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه، والمشهور من قتال معاوية مع علي، وسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة، والظن بمائشة أنها كانت تطلب تلعفشة الفتنة، ولكن خرج الأمر من الضبط، فهاوخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها، بل تتصل عن الضبط، والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعامله فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت، وما ثبت فتستبطل له تأويلًا، فما تميز عليك فقل لعل له تأويلًا، وعذراً لم أطلع عليه". الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨، أعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية، وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المتبصرة. ابن خلدون: المقدمة، نشره علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر)، القاهرة، ج ٢ ص ٦١٧.

٤٢- "وجب أن يعلم أن ما جرى بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من المشاجرة تكف عنه، وتترحم على الجميع، ونثي عليهم، ونسال الله تعالى لهم الرضوان والأمان والفوز والجنان" الباقلائي: الإنصاف، ص ٥٩، فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول أثر ملازمته السكوت، وحسن الظن بكافة المسلمين، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين". الفزالي: الاقتصاد، ص ١١٨ "وقد عصمهم الله (يعصد أهل السنة) أن يقولوا في أسلاف هذه الأمة منكرًا، أو يطنوا فيهم طعنًا، فلا يقولون في المهاجرين والأنصار وأعلام الدين، ولا في أهل بدر وأحد، وأهل بيعة الرضوان، إلا أحسن المقال". ❖ الامسرافي: التمهيد في الدين، ص ١٢١. "ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول، وأن يكف عما جرى بينهم، وألا يعمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد، وسلامة الاعتقاد". الأمدى: شاية المرام، ص ٣٩٠.

"أنه يجب إسماعك اللسان عن الملحن فيهم لأن عموميات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم الرازي: معالم أصول الدين، نشره طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٤٧، أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدر فيهم" الأيجي: المواقف، ص ٤١٢.

٤٣- "فإن نقلت هناك، فليتنهد النقل وطريقه، فإن ضعف رده، وإن ظهر وكان أحادًا، لم يقدح فيما علم تواتر منه، وشهدت له التصور" الجويني: الإرشاد، ص ٤٢٣. (وما يحكى سوى هذا من روايات الأحاد، فالصحيح منه مختلط بالباطل، والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج، وأرباب الفضول الخلفون في هذه الفنون" الفزالي: الاقتصاد، ص ١١٧، "أن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتضعفات الأعداء، كالروافض والخوارج". الأمدى: غاية المرام، ص ٣٩٠.

(أخيراً) آلية الإنكار الكلي لما ورد من أخبار التنازع بين الصحابة^(٤٤). والملاحظ أن هذه الآليات الأربعة إنما تتضاهر جميعاً في استبدال التفضيل بالتاريخ كأطار لقراءة ما جرى في حقبة الصحابة، والسعي إلى تحويل هذه الحقبة من حقبة تاريخية إلى حقبة مثالية لا تتنظمها قوانين التاريخ، وهو ما سيتجلى عند ابن خلدون على نحو حاسم.

وإذا كان الغرض من التفضيل قد انبنى عند "الأشعري" على إثبات الإمامة الخاصة بابي بكر (وما ترتب عليها)، فإن ثمة من الأشاعرة من صار إلى أن "الغرض منه (أي التفضيل) ينبغي على منع إمامة المفضل"^(٤٥). فبدأ بذلك وكأنه يرى للتفضيل غرضاً يتجاوز الواقعة الجزئية بإثبات إمامة أبي بكر إلى مبدأ أكثر عموماً يتمثل في الرد على ما صار إليه الزيدية من تجويز إمامة المفضل، وذلك انطلاقاً من المبدأ "الذي صار إليه معظم أهل السنة (من) أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر"^(٤٦)، وهو المبدأ الذي يؤول إلى تكريس ضرب من التماهي الكامل بين ترتيب الخلفاء الأربعة في الإمامة وترتيبهم في الفضل، لأنه يستحيل حسب هذا المبدأ أن يكون الإمام (مفضلاً)، وأن يكون ثمة من أهل العصر من هو أفضل منه، الأمر الذي يعني أن الرتبة في الفضل توازي الرتبة في الإمامة^(٤٧).

٤٤- "فأكثر ما يُكَلَّمُ مُخْتَرَعٌ بالتعصب في حقهم، ولا أصل له" الفزالي: الاقتصاد، ص ١١٧. "وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالتهاجمة انكروا وقوعها". الأبيي: الموافقة، ص ٤١٢.

٤٥- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٤٢٠.

٤٦- المصدر السابق، ص ٤٢٠. ويكمل الأشعري هذا المبدأ بقوله: "ولا تتمتع الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن مقدماً قوم للمفضل كان المقود له من الملوك دون الأئمة. ولهذا قال في الخلفاء الأربعة: أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي"، البغدادي: أصول الدين، ص ٢٩٢.

٤٧- "فلما قدموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبهم على الترتيب المذكور علمنا أنهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحداً تشبهوا منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيرهم في وقت توليته". الباقلاني: الإنصاف، ص ٥٨ "فالخلفاء الراشدون لما تربعوا في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم أجمعين". الجويني: مع الأئمة، ص ١١٥. "فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة". الفزالي: الاقتصاد، ص ١١٨. "أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين" أبو المعين النسقي: التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب الله حسن أحمد (دار الطباعة المحمدية)، القاهرة ١٩٨٦، ص ٤٧ "ويجب مع ذلك أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي". الأمدي: غاية المراد، ص ٢٩١. "وهم مترتبون في الفضل لترتيبهم في الإمامة". الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج ١، ١٠٢. "وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين". للملطي: التبيين والرد، نشرة الكولري، (مكتبة المثنى)، بغداد، ١٩٦٨، ص ١٥. وإذا بدأ أن الأساس في هذا الترتيب هو مجرد التحقق، فإن الباقلاني قد راح يلتمس دليلاً من القرآن عليه.. يقول: "وقع لي أنا دليل

وبالرغم من أن مسألة أفضلية عثمان على الإمام علي تحديدًا كانت مصدر خلاف^(٤٨)، فإنه يبقى أن أمر التفضيل بأسره قد انبثق من مسألة التفاضل بين أشخاص الخلفاء الأربعة تثبيتًا لخلافة الواحد منهم على ترتيب وقوعها وتحقيقها.

وبالرغم من أن التفاضل بين الخلفاء الأربعة يتكشف، هكذا، عن السعي إلى تكريس إمامة كل واحد منهم بترتيب وقوعها، فإنه يتكشف أيضًا عن ضرب من الهبوط من الأفضل إلى الأقل فضلًا. ولعل هذا التدهور من الأفضل إلى الأقل فضلًا يتجلى، على نحو أظهر، مع الانتقال إلى التفاضل بين الصحابة، وهنا فإن التفضيل يكتسب طابعًا لا شخصيًا^(٤٩)، حيث الأمر يتطور من المفاضلة بين

== نص الكتاب في ترتيبهم على هذه الرتبة أنه لا يجوز أن يكون غير ذلك (هو) قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفاً ممناً يمدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) ووعد حق وخبره صدق لا يقع بخلاف مغبره، فلا بد من أن يتم ما وعدهم به وأخير أن يكون لهم، ولا يصح إلا أن يكون علي هذا الترتيب لأنه لو قدم علي عليه السلام لم تصر الخلافة فيها إلى أحد من الثلاثة، لأن علياً عليه السلام مات بعد الثلاثة. وكذلك لو قدم عثمان رضي الله عنه لم تصر الخلافة إلى أبي بكر وعمر لأن عثمان مات بعد موتهم، ولو قد عمر لم تصر الخلافة إلى أبي بكر لأن عمر مات بعده، والله تعالى أخبر ووعد أنها تصير إليهم، فلم يصح أن تقع إلا على الوجه الذي وقعت. الباقلائي: الإنصاف ص ٥٨.

٤٨- "وفي فضل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس، وفيه كلام كثير ودلائل جمة". النسفي: التمهيد، ص ٤٠٩. كم يتم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة... ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتمازى الظنون في عثمان وعلي". الجويني: الإرشاد، ص ٤٣١. اختلف أصحابنا في تفضيل علي وعثمان، فقدم الأشعري عثمان وبناءً على أصله في منع إمامة المفضول. وقال محمد بن إسحق ابن خزيمة والحسين بن الفضل البجلي بتفضيل علي رضي الله عنه. وقال القلاسي لا أدري أيهما أفضل، وأجاز إمامة المفضول". البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٤ "والذي يقع في تقوسنا دون أن نقتطع به ولا نخطل من خالفنا في ذلك فهو أن عثمان أفضل من علي والله أعلم، لأن فضائلهما تتقدم في الأكثر، فكان عثمان أقرب، وكان علي أكثر فتياً ورواية، ولعلي أيضاً حظاً قوياً في القراءة، ولعثمان أيضاً حظاً قوياً في الفتيا والرواية.. ثم انقرض عثمان بفضائل دونها فضائل علي" ابن حزم: الفصل في الممل والأهواء والنحل، ص ١١٥، والملاحظ على ابن حزم أنه يتعامل دائماً على الطالبين بسبب ولائه. للفهرست للأشعريين في الأندلس، ومكاناً فإنه إذ يعصر بحثه في التفضيل في مجرد المفاضلة بين نساء النبي وصحابته، فإنه ينشغل أساساً بتقديم السيدة عائشة على فاطمة (فيما يتعلق بالنساء) من جهة، وتأخير رتبة الإمام علي في الفضل بالنسبة لأبي بكر وعثمان خاصة، فيما يتعلق بالصحابة، من جهة أخرى.

٤٩- "وأفضل الصحابة الأولون من المهاجرين، ثم الأولون من الأنصار، ثم من بعدهم منهم، ولا تقطع على إنسان منهم بمينه أنه أفضل من آخر من طيقتة". ابن حزم: الفصل، ج١، ص ٩١. "التفضيل تارة باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وتارة باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقيين من العشرة ثم أهل بدر، أهل بيعة الرضوان". الشيخ عبد السلام المالكي شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٢.

أشخاص إلى المضاضلة بين أصناف، أو طبقات تكون كل واحدة منها أقل فضلاً من تلك السابقة عليها^(٥٠)، ورغم أنه يبدو، على العموم، أن التفاوت في مدة الصحبة للنبي ودرجة القرب منه، هو ما يؤسس للتفاوت في الفضل بين مراتب الصحابة^(٥١)، إلا أن الأمر قد اقتضى ضرورة تعيين الوجوه التي يكون بها استحقاق الفضل وتفاوت^(٥٢)، ومن المفارقات أن تعيين هذه الوجوه قد آل إلى وضع نساء

٥٠ - «الصحابة رضي الله عنهم على مراتب، أعلاهم رتبة السابقون منهم إلى الإسلام، والطبقة الثانية من الصحابة هم الذين أسلموا عند إسلام عمر... والطبقة الثالثة منهم أصحاب الهجرة الأولى إلى الحبشة..، والطبقة الرابعة منهم أصحاب العقبة الأولى، والطبقة الخامسة أصحاب العقبة الثانية.. والطبقة السادسة منهم المهاجرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، ومن أدركه منهم بقاء قبل دخول المدينة، والطبقة السابعة المهاجرون بين دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وبين بدر، والطبقة الثامنة منهم البدريون... والطبقة التاسعة منهم أصحاب أحد غير رجل منهم اسمه قزمان، فإنه كان منافقاً، والطبقة العاشرة أصحاب الخندق وعبد الله بن عمر معدود فيهم، والطبقة الحادية عشرة أصحاب بيمة الرضوان بالحديبية عند الشجرة...، الطبقة الثالثة عشرة المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة...، والطبقة الرابعة عشرة الذين أسلموا يوم فتح مكة وفي ليلته...، والطبقة الخامسة عشرة الذين دخلوا في دين الله أفواجا بعد ذلك ونزل فيهم؛ إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا...» والطبقة السادسة عشرة صبيان أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقُلت روايتهم عنه كسبطه الحسن والحسين رضي الله عنهما وكعبد الله بن الزبير. والطبقة السابعة عشرة صبيان حُملوا إليه عام حجة الوداع، وقيل ذلك ليست لهم روايات مسبوقة كمعبد بن أبي بكر... ومن هذه الطبقة قوم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فمصّب، كآبى الطفيل وأبن جعيفة فإنهما رأياه في الطواف وعند زمزم». البندادي: أصول الدين ص ٢٧٨-٢٠٣.

٥١ - «ولا ينبغي ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقال معه أو قتل تحت رايته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه شهداً أو على من كلمه يسيراً أو ما شاء هؤلاء، أو رآه على بعد، أو في حال الطفولة، وإن كان شرف الصبغة حاصلًا للجميع». خمد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

٥٢ - «إن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما؛ فضل اختصاص من الله عز وجل بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل، فاما فضل الاختصاص دون عمل، فإنه يشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والجمادات والأصراض كفضل الملائكة في ابتداء خلقهم على سائر الأنبياء... وكفضل مكة على سائر البلاد... وكفضل الحور الأسود على سائر الحجار، وكفضل شهر رمضان على سائر الشهور... أما فضل المجازاة بالتعمل فلا يكون البتة إلا للهي الناطق من الملائكة والأنس والجن فقط، وهذا هو القسم الذي تنازع فيه الناس في هذا الباب الذي نتكلم فيه الآن من أحق به، فوجب أن ننظر أيضا في أقسام هذا القسم التي بها يستحق الفضل فيه والتقدم، فتصممه وتنكرها يقول الله وقوله، ثم ننظر حينئذ من هو أحق به وأبعد بالنسوق فيه، فيكون بلا شك أفضل ممن هو أقل حظا فيها، فنقول أن العامل يفضل العامل في عمله بسمية أوجه لا ثامن لها وهي (النامية) وهي أن تكون الفروض من أعمال أحدهما موازنة كلها، ويكون الآخر يضيع بعض فروضه وله نوافل، أو يكون كلاهما وفي جميع فرضه ويمتلئ نوافل زائدة، إلا أن نوافل أحدهما أفضل من نوافل الآخر... (والكمية) وهي المرض فإن يكون أحدهما يتقدم بعمله وجه الله تعالى لا يمزج به شيئا البتة، ويكون الآخر يساويه في جميع عمله، إلا أنه ربما مزج بعمله شيئا من حب البر في الدنيا، (والتيقية) فإن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه وزيته، لا منتقصا ولا متزيدا، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رب ذلك العمل وسننه وأن لم يعطل منه فرضا... (والكم) فإن يستويا في أداء الفروض ويكون أحدهما أكثر نوافل فضله... (والزمان) فكمن عمل في صدر الإسلام أو في عام الجماعة أو في وقت نازلة بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة الإسلام، وفي زمن رخاء وأمن، فإن الكلمة في أول الإسلام والتمرة والصبر حينئذ وركعة في ذلك الوقت تعدل أجهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال

النبي في درجة من الفضل أعلى من درجة الصعابي^(٩٢). وهنا أيضا، أعني فيما يتعلق بالتفاضل بين النساء، فإن الأمر كان مثل اختلاف^(٩٣) كبير، وهو اختلاف يجد أيضا تفسيره في التنازع بين

== الجسم بعد ذلك...، (والمكان) فكسلا في المسجد الحرام أو مسجد المدينة، فهما أفضل من ألف صلاة فيما مدهما، ففضل من عمل في غير ذلك المكان يمكن عمله، وإن تساوى المملان... (والإضافة) فركعة من نبي أو ركعة مع نبي، أو صدقة من نبي أو صدقة معه، أو ذكر منه أو ذكر معه، وسائر أعمال البر منه أو معه، فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده، ويبين ذلك ما قد ذكرناه آنفا من قول الله عز وجل "لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل..." وهذا قطعنا على أن كل عمل صلوه بأنفسهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يوازي شيئا من البر عمله ذلك الصاحب بنفسه مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ما عمله غير ذلك الصاحب بعد النبي صلى الله عليه وسلم... وهذا قطعنا على أن من كان من الصحابة حين موت رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من آخر منهم، فإن ذلك المفضول لا يلحق درجة الفاضل له حيث بدأ وإن طال عمر المفضول وتمجل موت الفاضل. ابن حزم: الفصل، ج ٤، ص ٩١-٩٢.

٩٢- "ثم نتيجة هذه الوجوه كلها وإصرارها ونتيجة فضل الاختصاص للمجرد دون عمل أيضا، لا ثالث لهما البيت، أحدهما إيجاب الله تعالى تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول... والوجه الثاني هو إيجاب الله تعالى للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول...، فإذا قد صبح ما ذكرناه قبل يقينا بلا خلاف من أحد في شيء منه، فيبين ندرتي أنه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس في الدنيا بإيجاب الله تعالى ذلك علينا بعد التعظيم الواجب علينا للأئمة عليهم السلام أوجب ولا يؤكد مما أئمناه الله تعالى من التعظيم الواجب علينا لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الله تعالى: "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم" فأوجب الله لهن حكم الأمومة على المؤمنين، هذا سوى حق إعظامهن بالصعابة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهن رضي الله تعالى عنهن مع ذلك حق الصعوبة له كمسائر الصحابة، إلا أن لهن من الاختصاص في الصعوبة وكهيد الملازمة له عليه السلام، ولطف المنزل عنده عليه السلام والقرب منه والحظوة لديه ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى في درجة الصعوبة من جميع الصعابة، ثم فضل سائر الصعابة بحق زائد، وهو حق الأمومة الواجب لهن كلهن بنص القرآن، فوجدنا الحق الذي به استحق الصعابة الفضل قد شاركهم فيه وفضلهم فيه أيضا، ثم فضلهم بحق زائد وهو حق الأمومة" ابن حزم: الفصل، ج ٤، ص ٩٤-٩٥.

٩٤- "هـ اختلاف في فضل عائشة وفاطمة، فكان شيخنا أبو سهل محمد بن سهلان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة على عائشة. وهذا هو الأشبه بمذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري وبه قال الشافعي، وزعمت البكرية أن عائشة أفضل من فاطمة. والقول الأول هو الصحيح عننا للخير الوارد في أن أفضل النساء وخيرهن أربع، وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة عائشة ثم أم سلمة ثم حفصة بنت عمر، ثم الله أعلم بالأفضل منهم، بعد ذلك، وقد قيل أن بنات كل نبي أفضل من زوجاته... (البخاري: أصول الدين، ص ٣٠٦). وأما فضلهن (أي زوجاته) على بنات النبي صلى الله عليه وسلم، فهن بنص القرآن... واستدركنا بأننا زائدنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم في أن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة، فنقول وبالله تعالى التوفيق أن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر عليه السلام في هذا الحديث السادة ولم يذكر الفضل، وذكر في حديث عائشة الفضل نساء بقوله عليه السلام، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطامات". ابن حزم: الفصل، ج ٤، ص ٩٧، ١٠٢. وأما تفضيل الزوجات الشريفات، فأفضلهن خديجة وعائشة، وفي أفضلهما خلافة، صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة فتكون أن أفضل من عائشة، ولما سئل الصبيحي، من ذلك، قال الذي نختاره وتدين إليه به أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة. عبد السلام المالكي: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٣٧.

المطالبيين (آل البيت) وغيرهم، حيث الأمر يكاد ينحصر في مجرد المفاضلة بين كل من السيدة عائشة وفاطمة. والحق أن ذلك يحيل إلى أن حضور السياسة في أمر التفضيل يتجاوز مجرد النشأة إلى التطور أيضا.

وإذا كان الأمر، فيما يتعلق بالصحابة، يقف عند مجرد القول بأن كل طبقة من الصحابة تكون أفضل من تلك التي تليها (لسابقتها وطول صحبتها بالتالي)، فإن ذلك لا يحيل إلى أن اللحظة التي تخص طبقة ما تكون أفضل من تلك اللحظة التي تخص طبقة تالية، لأن حضور النبي (وهو معيار الفضل)^(٥٥) قائم في كل اللحظات بالطبع. ولهذا فإن الهبوط في الفضل بين الصحابة يكون فقط من طبقة إلى أخرى، وليس من زمان إلى آخر. لأن حضور النبي في الزمان واحد، ولعل التدهور في الزمان يتبدى على نحو حاسم في الانتقال من الصحابة إلى التابعين ثم تابعي التابعين، لأن تدهور الفضل هنا لا يكون من طبقة إلى أخرى فقط، بل ومن لحظة إلى أخرى، وهو الأهم. يبدو، إذن أن التفضيل قد راح ينتقل من مجرد التفاضل بين الأشخاص (أفرادا وطبقات) إلى ضرب من التفاضل بين الأزمنة والقرون^(٥٦). ولقد كان ذلك مرتبطا بالانتقال من الصحابة إلى التابعين^(٥٧)، لأنه يكون انتقالا إلى زمان مفابر غاب عنه الحضور المباشر للنبي، وحل محله ضرب من الحضور غير المباشر له وذلك من خلال التماصير معه دون رؤيته أو الميلاد في زمانه دون سماع منه؛ وأعني من خلال مجرد اللقاء مع الصحابة والاجتماع بهم^(٥٨). ومن غير شك فإنه إذا كان زمان الحضور غير المباشر للنبي

٥٥- ولاشك في أن جميع الصحابة لولا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما حصلوا أيضا على الدرج التي لهم (في الفضل) ابن حزم: الفصل، ج ١، ص ٩٧.

٥٦- 'يحب أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة (المشركون بالجنة)، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم'. الأمدي: غاية المرام، ص ٣٩١. وهكذا ينعكس النص على نحو نموذجي تحول التفضيل من الأفراد إلى الطبقات إلى العصور والأزمنة.

٥٧- ثم أن رتبة التابعين تلي رتبة الصحابة، والتابعي من اجتماع بالصحابي اجتماعا متعارفا، ولا يُشترط فيه طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يشترط التمييز في التابعي كما لا يُشترط في الصحابي، وأفضل التابعين أوبس القرنين، كما أن أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف في المسألة، ثم أن رتبة اتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم 'خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم'. محمد نوي الجوالي: شرح تيجان الدراري على رسالة الباجوري في التوحيد ص ١٤. وهنا أيضا يرى النص أن التفاضل بين الصحابة والتابعين وتبعي التابعين يتأصل على التقاطع بين القرون والأزمنة.

٥٨- 'التابعون على خمس عشرة طبقة أعلاهم طبقة من أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة أو أدرك أكثرهم، ومن هذه الطبقة أبو الرجاء المطاردي.. وآخرهم في الطبقة من لقى أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله بن أبي أوفى من أهل الكوفة.. ومن المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يُرزقوا لقاء

يمثل انهياراً بالنسبة لزمان حضوره المباشر، فإن هذا الانهيار سيتزايد بالطبع بعد غيار هذا الحضور غير المباشر^(٥٩). والملاحظ أن هذا الحضور للنبي (مباشراً أو غير مباشر) لم يحدد فقط تفاوت القرون والأزمنة في الفضل والقيمة، بل وحد أيضاً تفاوتها في الطول والمدة، "فقرنه صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم، وهي مائة وعشرون سنة أو نفس أصحابه عليه السلام، وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو مائة وسبعين (أي سبعين سنة فقط)، وقرن اتباع التابعين من ثم إلى حدود العشرين ومائتين (أي نحو خمسين سنة فقط)"^(٦٠)، وبالرغم من أن ذلك يعني أن "خير القرون" قرن النبي وصحابته ليس الأفضل فقط، بل والأطول أيضاً، فإن ذلك يتعارض مع ما يستفاد من الحديث المنسوب للنبي: "الخلافة بعدي ثلاثون عاماً، بعدها ملك عضوض"، حيث يجعل ذلك الحديث من الخلافة "وهي النهاية عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين"، مدة قصيرة لا تتجاوز ثلاثين سنة، تصبح بعدها ملكاً عضوضاً "أي ذا عض وتضييق، لأن

«النبي صلى الله عليه وسلم.. ولم يسموا منه.. وطبقة بعدهم قوم من التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة. وطبقة بعدهم قوم من اتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة. البندادي؛ الأصول، ٣٠٤-٣٠٦. والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً مؤمناً به لقياً على غير وجه خرق العادة، وقيل لا يكفي مجرد اللقاء، بل لابد من الصحبة لمزيد لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته، ولا يشترط فيه التمييز، ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصفة». عبد السلام المالكى: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

٥٩- "ذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالمسبقة، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، نحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم". عبد السلام المالكى: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥. وقد صار أحدهم إلى تفصيل الأمر.. يقول: "كان أخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة المنة، وعمل الرسول أهل القرن الأول، لأنهم أفضل الناس عقلاً، وأوسعهم علماً، ثم جاء القرن الثاني فكانوا أعدل الناس وأعلمهم بعد الصحابة، بمعاني أي الكتاب والعمل بالافتقار، وفهم ما شرحه الصحابة من البيان، غير أن الإهلار الذي حُص به الصحابة رق في التابعين وكذلك الزهد في الحلال.. ثم جاء القرن الثالث، فذهب أكثر أهل العلم، وكثر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء، وصارت الحقيقة خصوصاً والجهالة عمومًا.. ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الأمر في الحق، واستوحشت طرق الهداية للمساكين لها، وكثر النفاق.. غير أن في الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرته متحققين بالإيمان بالقدر.. فإذا حل دخول القرن الخامس، اشتد الهللا بأهل الإسلام خاصة.. فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقي أهل الإنكار.. وذهب الإسلام فلم يبق إلا اسمه، ثم العجب المجاب أهل القرن السابع، وهم أشراط الناس، على شكلهم تأتي الألفة تتبعها الرادفة". ويبدو أنه كان القرن الذي عاش فيه المؤلف لأنه توقف عنده، ولو أن الأجل لمتد به فرضاً إلى القرون التي بعده لكان قد تابع وصف مسار المنقوت والتهور. انظر: أبو القاسم الصقلي: كتاب الآثار، نشرة الأب بولس نوبا اليسوعي، (الطبعة الكاثوليكية)، بيروت ٧٥-٧٦.

٦٠- عبد السلام المالكى: شرح جوهرة التوحيد، ص ١٢٥.

الملوك يضرون بالريعية حتى كأنهم يعضون عضوا، فالمراد أنه ذو تضيق ومشفة على الرعية^(١١). وهكذا لا تتجاوز مدة الفضل ثلاثين سنة^(١٢) يهدما تضيق ومشفة. لكنه يبقى ويصرف النظر عن طول المدة أو قصرها أن الانتقال من الخلافة إلى الملك هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلا، الأمر الذي يتفق مع مسار الفضل من قرن إلى آخر. والملاحظ أن هذا الانتقال من الخلافة إلى الملك (يوصفه انتقالا من الأفضل إلى الأقل فضلا) مستحيل عند ابن خلدون إلى قانون نمطي يقرأ من خلاله أحداث التاريخ الفعلي^(١٣).

والحق أن التفضيل قد راح، ضمن هذا السياق من التفاضل بين الأزمنة والمصور، يستحيل إلى نمط كلي شامل ينتظم كل مظاهر النشاط الإنساني في العالم.. صناعة^(١٤) وعلماء، حيث "التأخر لا يبلغ من الرموخ في علم ما، ما يلقه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي، فأعمال

٦١- البهيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص ٩٠ "وتولاهما أبو بكر رضي الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وتولاهما عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وتولاهما عثمان رضي الله عنه إحدى عشر سنة وأحد عشر شهرا وتسعة أيام، وتولاهما علي رضي الله عنه وكرم وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، فالجُمع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام، فلم تكمل المدة التي قدرها النبي صلى الله عليه وسلم إلا بأهام الحسن رضي الله عنه، ولذا قال معاوية أنا أول الملوك المصدر السابق ص ٩٠.

٦٢- ثمة من حاول أن يضيف إليها بضع سنوات من ولاية معاوية، فـ "خلافة" مصيبة بعد موت علي رضي الله عنه، وبعد خلق الحسن بن علي نفسه من الخلافة وتسليمها إلى معاوية، وخلافته مذكورة في قول النبي صلى الله عليه وسلم، وهو مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لتورحى الإسلام خمسا وثلاثين سنة أو ستا وثلاثين أو سبعا وثلاثين، والمراد بالرحى في الحديث القوة في الدين والخمس سنين الفاضلة من الثلاثين، فهي من جملة خلافة معاوية" محمد نووي الجاوي شرح تيجان الدراري، ١٥.

٦٣- "فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرر الدين ومذهابه والجرى على ملهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا، ثم انقلب مصيبة وسقيا، وهكذا كان الأمر لمهد معاوية ومروان وابنة عبد الملك، والمصدر الأول من خلفاء بني المباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بعتا، وجرت طبيعة التقلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك وإن جاء بعد الرشيد من بني المباس، وأسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب والخلافة والملك في الطورين ملتصق ببعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وقضاء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بعتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع القابح ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضا، مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقروان"، ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٦٠٨.

٦٤- "وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصنوع وأخذ في الهزيم بانتقاض عمرانه، وقلة ساكنه تقلص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصاد على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيهر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة، كما يذهب التفاتشرون والصواوغ، والكُتَّاب، والنمَّاج، وأمثالهم من الصنائع لحاجات الترف، ولا تزال الصنائع في التناقص، ما زال المصنوع في التناقص إلى أن تضعحل". ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ٩٤٠- ٩٤١.

المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين^(٦٥). وهكذا فإنه رغم أن الأمر في العلم لابد أن ينهي على قانون التراكم والتطور والإضافة من السابق إلى اللاحق، فإن النظرة إليه لم تتجاوز إطار الاتيهار والتطور. ولعل ذلك يرتبط بأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئا إلا مجرد النكرار والتقليد^(٦٦). فبدا هكذا، وكأن صيرورة العلم لا تتكشف عن جديد يضيفه المتأخر إلى المتقدم، أو أن كل ما يصل إليه المتأخر في علم ما لا يفارق أبدا آفاق تفكير المتقدم^(٦٧).

وإذا اقتضى ذلك ضرورة تعيين مراتب العلماء في كل علم، فإن ذلك التعيين لم يكن يستهدف تكريس أفضلية السابق على اللاحق فقط، بل والأهم حصر الفضل فيهم دون غيرهم، باعتبارهم علماء الفرقة الناجية (فرقة السلطة) في مواجهة علماء الفرق الأخرى الهالكة (فرق المعارضة). وهكذا فالتصنيف من تعيين مراتب العلماء ليس الأفضلية فقط، بل وإقامة "الدليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة"^(٦٨). وتبعاً لذلك فإنه إذا كان "جماعة من المتأخرين من أهل الأدب تدنسوا بشيء من الرفض والاعتزال، تقرى إلى "ابن عباد" علما في شيء من الدنيا والرياسة، وأظهروا شيئا من الرفض والاعتزال، ومن كان متدنسا بشيء من ذلك لم يحز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة، وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى"^(٦٩). وإذا فإنها السلطة تمارس سطوتها في حقل العلم بتهميش كل اجتهاد للخصوم وإخراجه من حقل العلم إلى الغرض. إذ الغرض يعني أنه لا توجد أصول أو تقاليد تنظم أقوال الخصوم وتؤسسها علميا، ولهذا فإن التأسيس العلمي لأقوال فرقة السلطة إنما يأتيها من مجموعة التقاليد

٦٥- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تعليق محمد الخضر حسين (دار الفكر العربي) القاهرة، بلا تاريخ، مجلد ١، ج ١، ص ٦١.

٦٦- "وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأئمة، ودرس المقلدون لمن سواهم، ومنع الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من اسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يرق برأيه ولا دينه، فصرحوا بالميز والأعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل بمن اخص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليده لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندهم بالرواية. لا محصل اليوم للفقه غير هذا ومدى الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة، ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ١٥٠-١٥١.

٦٧- "ثم أن هذه العلوم الشرعية التقليدية قد نقت أسواقها هي هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت الاصطلاحات، وكتب الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتمحيق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع يستفاد منها التعليم". ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ١٠٢٧.

٦٨- الفهناشي: أصول الدين، ص ٣١٧.

٦٩- الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ١١٧.

والمحددات والأصول التي تنظمها وتوسعها، وهكذا فإنه إذا كانت فرقة السلطة قد راحت تؤسس "سطر" العلمية، عبر ضم والحاق الأعلام والمشاهير في كل علم إليها وتجنيدهم في حريها ضد الفرق الخصوم، وعبر تأصيل اجتهادات هؤلاء الأعلام عند كبار الصعابة المتقدمين^(٧٠)، فإنها راحت تركز هذه السطوة العلمية حول مجموعة من التقاليد والأصول التي يمتد الخروج عليها انحراف، لا اجتهاد. وعبر هذه القواعد والأصول التي تتضمنها مصنفات الأعلام في كل علم، فإن فرقة السلطة قد راحت تحدد للناس ما ينبغي الالتزام به في كل مناحي الحياة ابتداء من "قواعد العقائد"، التي لأهل السنة والجماعة التفرّد بأكثر من ألف تصنيف فيها، فيها ما هو مبسوط يكثر علمه، ومنها ما هو لطيف يصغر حجمه في أعصار مختلفة، من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، في نصرة الدين، والرد على الملحدين، والكشف عن أسرار بدع المبتدعين، ولم يكن لواحد من متقدمي القدرية والروافض والخوارج تصنيف في هذا النوع يظهر ويتداول. وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف، بل قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شبه يخادعون به القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنف^(٧١). وهكذا فإنه فيما لم يكن لواحد من متقدمي الخصوم تصنيف في أصول الدين، وفقط كان لتأخريهم جملة شبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وبما يعني تشوشهم على نحو يستحيل معه ترتيبهم في سلسلة متصلة تحفظ وجودهم وتؤكد تأثيرهم، فإنه يمكن فيما يتعلق بفرقة السلطة "ترتيب أئمة الدين في علم الكلام"^(٧٢). والملاحظ أن أمر الترتيب هذا -الذي أشعل بين الفرق ما يمكن تسميته "بحرب الطبقات"- لم يكن عارضا، بل كان غاية في الجوهرية، لأنه يكشف اتصال الوجود ودوام التأثير. ومن هنا الحرص من جانب فرقة السلطة على بيان تشوش الخصوم وعدم انتظامهم في ترتيب ما (وانتقاء فاعليتهم وتأثيرها بالتالي)، في مقابل بيان انتظام علمائها، في كل حق، في ترتيب ونظام يؤكدان الفاعلية والتأثير. هكذا كان الأمر مثلا في علم الفقه الذي لم يكن قط للروافض، والخوارج، والقدرية تصنيف معروف يرجع إليه في تعرف شيء من

٧٠- أول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب لناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة. ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبرائته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعيد الجهني. وادعت القدرية أن عليا كان منهم، وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الفرّال أخذ مذهبه من معبد وعبد الله ابني علي رضي الله عنه. وهذا من بهتهم، ومن المجالب أن يكون أبنا علي قد علما واصل رد شهادة علي وطلعة والشك في عدالة علي، افتراما علماء ليطال شفاعة علي وشفاعة صهر المصطفى "البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٧. والواقع أن حربا حامية ألوطيس تكور رحلها بين عديد من الفرق حول الانتساب إلى الإمام علي خاصة.

٧١- الأصغراني: التفسير في الدين، ص ١١٨-١١٩.

٧٢- البغدادي: أصول الدين، ص ٣٠٧-٣١٠.

الشرعية، ولا كان لهم أمام يفتدي به هي فروع الديانة^(٧٣). فيما يمكن -في المقابل- ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة^(٧٤) وهكذا الأمر أيضا في العلوم المتعلقة بأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتمييز بين الصحيح والسقيم من الروايات ومعرفة السلف الصالح، ولا يدخل في تلك الصنعة إلا أهل السنة والجماعة^(٧٥) الذين يمكن لذلك ترتيب أئمتهم في الحديث والإسناد^(٧٦). وكذلك الأمر في "علم التصوف والإشارات، وما لهم فيها من الحقائق والحقائق، لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة، والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر أبو عبد

٧٣- الاسفرائيني: التبيين في الدين، ص ١١٨.

٧٤- "مضى فقهاء الصحابة رضي الله عنهم على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة كانوا فقهاء. وأربعة من الصحابة تكلم في جميع أبواب الفقه وهم: علي وزيد وابن عباس وابن مسعود (لاحظ التأصيل عند الصحابة، استعملنا لما يوزونه من سلطة عليا). وهؤلاء الأربعة متى اجتمعوا في مسألة على قول، فالأمة فيه مجمعة على قولهم، غير مبتدع لا يعتبر خلافة في الفقه .. وكل مسألة انفرد فيها علي بقول من سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبي ليلى وأشباهه ..، ثم من بعد الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم: سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان ابن يسار، وعبد الله بن عبد الله، وعتبة بن مسعود وأبو بكر عبد الرحمن. وقد عد مالك قول هؤلاء السبعة إجماعا إذا اجتمعوا على قول واحد. ومن بعدهم أئمة الأمة في الفقه مثل الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق ابن راهوية، وداود صاحب الظاهر، وتلامذة هؤلاء في الفقه على سبيل الحديث. فاما الذين وافقوهم في أصول الكلام وخالفوهم في فروع الأحكام فابو حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهم من أهل الرأي.." وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سماه بالفقه الأكبر على الممتازة ونصر فيه قول أهل السنة في خلق الأعمال، وفي أن الاستطاعة مع الفعل، وقال أبو يوسف في المختلة أنهم زنادقة، وقال محمد بن الحسن: من صلى خلف القائل بخلق القرآن يهدم صلاته. ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم. وقد أشار الشافعي إلى ذلك في كتاب القياس (لاحظ تصفيه الخصوم). البندادي: أصول الدين، ص ٢١١-٢١٢.

٧٥- الاسفرائيني: التبيين في الدين، ص ١١٨.

٧٦- "هؤلاء على طبقات، في طبقة التابعين منهم أربعة، وهم الزهري وسعيد بن جبير، وهشام بن عروة، وموسى بن عتبة. وقد عد فيهم أبو الزناد أيضا وكان قد أدرك أنس بن مالك وعبد الله بن عمر، والفقهاء السبعة من التابعين من هذه الجملة، فإنهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث، وفي طبقة اتباع التابعين منهم مالك بن أنس وسفيان الثوري، ويعقوب بن سعيد القطان النخعي، وفي الطبقة التي يعلم للشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق راهوية وعلي بن المدني، وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل، وقد ذكر الشافعي أصل هذا العلم في كتاب الرسالة، وعلي بن المدني هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب .. وعلى كتب يحيى بن معين مولد أهل الحديث في الجرح والتعديل، وإسحاق بن راهوية هو الذي أملى مسنده الكبير من حفظه فلم يخطئ في متن الحديث ولا في إسناده .. ومنهم محمد ابن إسماعيل البخاري صاحب المعتمد الصحيح والتاريخ الكبير وكتاب الضعفاء وما كان في عصره ولا بعده مثله. ومنهم أبو زرعة الرازي، الذي قال فيه أحمد بن حنبل أنه يحفظ ستمائة ألف حديث بأسمائهم .. وأخر أن هؤلاء جماعة يطول الكتاب بتكرهم. وكل من تكرناهم وجندناهم

مكتفين لأهل القدر وسائر أهل الأهواء والبدع". البندادي: أصول الدين، ص ٢١٢-٢١٥.

الرحمن السلمي من مشايخهم قريبا من ألف^(٧٧) يقتضي الأمر ضرورة ترتيبهم^(٧٨). وأخيرا فإن الأمر يتم؛ لذات الترتيب حتى في علوم اللغة والأدب^(٧٩). وهكذا تحدد فرقة السلطة للناس، عبر هذا الترتيب في كل هذه العلوم، "قواعد العقائد"، و"مبادئ السلوك والعمل"، و"طرق الرواية"، وكيفية الرياضة والمجاهدة، بل و"قواعد التذوق الأدبي والضيقة اللغوي"، وبكيفية يصبح معها الخروج عن هذا التعديد ضريا من الانحراف والهرطقة. ولهذا فإن الأمر، هنا، لا يخرج عن إطار التفضيل، لأنه يبقى لازما ضرورة الخضوع لأصول ومعدنات متابقة في الماضي هي الأفضل لا معالة.

وإذا كان الخروج عن هذه الأصول والمحددات يعد -حسب فرقة السلطة- لا اجتهدا، بل كفرا ويدمة، فإنه يبدو هكذا وكان التفضيل يهيل إلى صنوه الذي يرتبط به، وأعني به التكفير. فإذا التفضيل يهيل إلى تكريس الفاعلية وتأكيد الوجود واتصاله (لا بلمعنى التاريخي فقط، بل والجغرافي

٧٧- الاسفرائيني؛ التبصير في الدين، ص ١١٨.

٧٨- هؤلاء منهم إبراهيم بن آدم، وإبراهيم بن سعيد العلوي صاحب الكرامات، وإبراهيم الخواص، وإبراهيم بن شيبان وأبو سليمان الداراني، وأحمد بن أبي الحواري، وأحمد بن عاصم الاطلسي، وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخزاز، والتفضيل بن عياض، والجفهد، وأبو الحسين النوبي، وأبو القاسم الحكم، ويشر الحافي، وأدريس بن يحيى الخولاني، وبنان العمال، وثر الثور المصري، ويسرى السقطي، وأبو تراب النخشي، وجعفر الخصاف، وجعفر الخلد، وحاتم الأسم، وحمدون القصار، وممروف الكرخي، وأبو علي الروذباري وابن عطاء والشيلي وسهل التستري وأبو يزيد البسطامي، وقبلهم الحارث بن أسد المحاسبي، وقد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فهم واحد من أهل الأهواء، بل كلهم من أهل السنة سوى ثلاثة منهم، أحدهم أبو حلمان النمشقي فإنه تمتد بالصوفية وكان من الحلولية، والثاني الحلاج وشأنه مشكل، والثالث القنَاد ألهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن العلي لا يقبل الخبيث.

البغدادي؛ أصول الدين ص ٢١٥-٢١٦.

٧٩- هؤلاء فريقان في المذهب؛ بصرية وكوفية. الكوفية منهم كالمفضل الضبي وابن الأرماني والكسائي والفراء واللعيني والشيباني وإبراهيم الحرثي وابن الانباري، وكلهم من أهل السنة، وإبراهيم الحرثي كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء. وللغراء كتاب في ذم القدرية. والبصريون منهم أولهم أبو الأسود الدؤلي، وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة. ويمدعه يحيى بن يعمر وعيسى بن عمر الثقفي وعبد الله بن إسحاق الحضرمي، وكانا يذمان القدرية. ويمدعهما أبو عمر بن الملاد والخليل بن أحمد وخلف الأحمر، ولأبي عمر بن الملا كلام كثير في ذم القدرية وذم عمرو بن عبيد، ويمدعهما الأسمعي وهو الذي طرد الجاحظ عن مجلسه وقته بنعله وقال نعم فتاع القدري التمل... والزجاج سني ومعتبه في القرآن على مذهب أهل السنة، ويمدعهما ابن دريد وتعلويه وكانا على مذهب الشافعي، وقبلهما أبو حاتم السجستاني شيخ السنة شديد على القدرية. وكان سيبويه القمي حماد بن سلمة الذي كان ميقا على القدرية. وإنما نسب المبرد إلى الاعتزال لمجالسته الجاحظ وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله. وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة. البغدادي؛ أصول الدين، ص ٢١٧-٢١٨.

كذلك^(٨٠)، فإن التكفير يشير في المقابل هامشية الوجود وانعدام التأثير^(٨١).

والحق أن اقتران التفضيل والتكفير^(٨٢) على هذا النحو، إنما يكشف عن الاقتران بين فعلي التمييز والإزاحة، وبمعنى أن فعل التفضيل ليس فقط فعل تمييز، بل -والأخطر- أنه فعل إزاحة. ولعل ذلك يهيل إلى الأساس الأيديولوجي للتفضيل، لا عبر تكريس اختيار سياسي ما (مثلاً كان الأمر فيما يتعلق بالتفاضل بين الخلفاء)، بل عبر تكريس خطاب محدد (ينتظم النظر والمعل) وإزاحة وإقصاء سائر الخطابات المناوئة، إذ التكفير ينطوي على دلالة السمي من الخطاب الأشمري (خطاب السلطة إلى فرض) هيمنته في محيط الثقافة، وذلك بإقصاء ونفي كافة الخطابات المناوئة عبر وصفها بالضلال والهرطقة. ومن هنا إلحاح الخطاب الأشمري -وخاصة مع البغدادي الذي ابتدأ معه التفكير في التكفير-^(٨٣) على أن يضع نفسه في هوية واحدة مع "الدين القويم والصراط المستقيم"، تمييزاً

٨٠- 'بيان هذا واضح. في قنور الروم والجزيرة وقنور الشام وقنور أذربيجان، وباب الأبواب كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة، وكذلك قنور أخريقية وأنطلس، وكل قنوراء بحر المغرب أهلهم من أصحاب الحديث، وكذلك قنور اليمن على ساحل الزنج. وأما قنور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان: إما شافعية وإما من أصحاب أبي حنيفة وكلهم يملكون القدرة وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: "والذين جاهدوا فينا لنتهدينهم سبيلنا"، والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفتهم من أهل الأهواء، والجهاد مع الكفرة في القنور منهم. وليس لأهل الأهواء ثمر. فصح أن أهل السنة هم المهتدون". البغدادي: أصول الدين، ص ٢١٢. وهكذا تتم إزاحة الخصم من حقل التاريخ والجغرافيا معاً.

٨١- 'حتى أنواع الاجتهادات الفعلية التي مدارها على أهل السنة والجماعة في بلاد الإسلام، فمشهورة منكرة، مثل المساجد والرباطات المثبتة في بلاد أهل السنة. إما في أيام بني أمية، وإما في أيام بني العباس، مثل مسجد دمشق الميني في أيام الوليد بن عبد الملك، وكان مثل في أيامه ما شاء الله من الخوارج والروافض والقدرية (لاحظ الإزاحة حتى بالقتل)، وبني أخوه مسلمة بن عبد الملك المسجد بقسطنطينية. وما قام إلى هذه للدة بعمارة مسجد مكة والمدينة إلا من كان من أهل السنة والجماعة، لم يكن لواحد من أهل بدع الخوارج والروافض والقدرية فيه سمي. وكان بعض المصريين (من الفاطميين) يتلبون ويسعون في عمارة شيء منه، لكن لا موقع لما كانوا يقطونه من سوء اعتقادهم، كما قال الله تعالى: "ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر". الاسفرائيني: التمهيد في الدين، ص ١٢٠. وهكذا لا شيء من الآثار يدل على طاعية الخصوم أيضاً.

٨٢- والملاحظ أن التكفير يرد في المصنفات الأشعرية لاحقاً مباشرة للتفضيل، حتى ليهنو مقترناً به. انظر: البغدادي: أصول الدين ص ٣١٨-٣٤٢، الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٩-١٢٢، الأبيي: المواقف، ص ٤١٤-٤٢٠.

٨٣- والحق أن في مجرد ابتداء الأمر مع البغدادي دلالة على انطواء التفكير في التكفير على معنى النفي والإقصاء، لأن خطاب البغدادي -بمضمونه وأسلوب كتابته- لا يتكشف إلا عن سمي لا هوادة فيه إلى إقصاء الأمر ونفيه. انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق (دار الأملق)، بيروت ١٩٧٢.

لنفسه من الخطابات التي لا تعتبر، في المقابل، إلا عن "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"^(٨٤). إنه إذن خذ أب القوامه والاستقامه في مقابل خطاب الرأي والنهوى.. خطاب الفرقة الناجية في مقابل خطاب الأخرى الهالكة. وهكذا يتوازى الخطبان ولا يلتقيان في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوما إلى استبقاء واحد منها ونفي وإقصاء ما عداه.. إذ كيف لخطاب الرأي والنهوى أن يوجد وهناك القوامه والاستقامه؟ إن مآله لاشك هو النفي والإقصاء من حقل الملة والأمة معا. بل إن النفي والإقصاء يلحقانه أيضا خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير إلى الهاوية والنار الحامية. وهكذا الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المسيطر لا يكفي بضمان التعميم لحامليه في الدارين، بل ويصر على التنبذ لمخالفيه فيهما أيضا. وهكذا يتكشف التكفير-مثلا التفضيل قبلا- عن أيديولوجيا للهيمنة لا يفلح شيء في التغطية عليها.

والحق أن اقتران التفضيل والتكفير، هكذا، إنما يؤول إلى تصور التاريخ حقل صراع بين الإيمان والكفر أو حتى بين الله والشيطان، أعني بين طرفين لا يمكن الالتقاء بينهما أبدا، بل لابد من النفي لأحدهما والإبقاء للآخر. ويتدر ما يبدو التاريخ، لذلك تاريخا سوريا لا مجال فيه للإنسان كما سيظهر فيما بعد، فإنه يبدو أيضا تاريخا لاهوتيا سادجا لا مجال فيه إلا للانقسام والإزاحة، وليس الاستيعاب والإضافة اللذين يبنني عليهما تاريخ الإنسان.

ولعله يلزم التوويه بأنه إذا كان التفضيل قد انبثق من السعي إلى تكريس الاختيار السياسي لجماعة ما بوصفه الأفضل من كل ما عداه، ثم تطور إلى تكريس نوع من السلطة الثابتة التي لا تتزعزع لهذه الجماعة في كافة مناحي النشاط الإنساني (في الحالين فإن ثمة الخضوع لأصل ثابت في الماضي لا يمكن الخروج عليه بوصفه الأفضل)، فإن ذلك يعني أن التفضيل قد انبثق وتطور قاصدا تكريس وضع ما. ولعل ذلك يؤول إلى أن التفضيل إنما يجد ما يؤسسه في ذلك القصد فقط، وبما يعني أن هذا "القصد" وليس "النص" هو ما يؤسس القول في التفضيل.. ومن هنا ما صار إليه البعض من أن "النصوص المذكورة (فيه) لا تقيد القطع على ما لا يخفي على متصف"^(٨٥)، ولذلك فإن "مستنده ليس إلا الظن، وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الأحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد"^(٨٦)، أو بدلالة الإجماع^(٨٧). ومن غير شك فإن هذا "الميل من الأمة" -الذي يسند النص التفضيل إليه- ليس إلا "قصدها" إلى تكريس ما حدث في مسألة الخلافة، وما ترتب عليه، عبر

٨٤- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢-٣.

٨٥- المواقف: الإيجي، ص ٤١٢.

٨٦- الأمدي: غاية اللرام، ص ٣٩١.

٨٧- المواقف: الإيجي، ص ٤١٢.

مفهوم التفضيل. لكنه بدأ أن هذا الإسناد للتفضيل (بطريق الاجتهاد أو بدلالة الإجماع) إلى القصد أو الميل وليس النص، لا يؤول فقط إلى مجرد زعزعة اسمه، بل -والأهم- أنه يفضح أصله الأيديولوجي. ومن هنا ما صار إليه البعض، تقطية لذلك، من أن التفضيل إنما يكون "بالوضع من الله تعالى" (٨٨)، وأنه لذلك لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن أو من كلام رسول الله (٨٩)، أنه السمي -لاشك- إلى التقطية بالنص على الأساس الأيديولوجي للتفضيل.

وأخيرا، فإنه إذا كان التفضيل قد اتضح لبعض ضروب المفاضلة الأخرى، كالتفاضل بين الأنبياء بعضهم وبعض (٩٠)، وبينهم وبين الأولياء (٩١)، فإن الأمر هنا أيضا ينطوي على ذات فعلي التمييز والإزاحة، لكنه التمييز (فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء) للأمة التي ينتمي إليها النبي في مقابل

٨٨- البزدي: أصول الدين، نشرة هانز يثرلنس، (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢٠٢.

٨٩- ابن حزم: الفصل، ج ٤، ص ١٠٢.

٩٠- كان ضرار بن عمرو يقول: لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه. وقال أصحابنا مع أكثر الأمة بتفضيل بعضهم على بعض، وقالوا: إن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم وأولو المزم من الرسل أفضل من غيرهم وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، ومن ثمت منهم إلى الكافة أفضل ممن ثمت منهم إلى قوم مخصوصين. وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم: أنا سيد ولد آدم. وقال أيضا: آدم ومن دونه تحت لوائي. وقال لو كان موسى حيا ما سمعته إلا اتهمائي البغدادي: أصول الدين، ص ٢٩٧-٢٩٨. "في أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ويدل عليه النقل والمقل، أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد صلى الله عليه وسلم "ولئك الذين هدى الله فهداهم اقتده" .. وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم، فيكون أفضل منهم، وأما المقل فهو أن دعوته بالتوحيد والمعابدة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء عليهم السلام.. فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام". الرازي: معالم أصول الدين، ص ١٠٢-١٠٤.

٩١- أجمع أصحابنا مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل ولي ليس بنبي. وزعمت الفلاة من الروافض أن الأمة أفضل من الأنبياء. وزعمت الخطابية منهم أن أبا الخطاب كان أفضل من جعفر الصادق مع قولهم بنو جعفر، وقول بعضهم بلكهنته. وزعمت الكرامية أن في الأولياء من هو أفضل من بعض الأنبياء. ومنهم من أدعى فضل زعيمهم ابن الكرام علي ابن مسمود وكثير من الصحابة، ولم يجسر على تفضيله على الأنبياء خوفا من السيف. وهذا قول لا يستحق صاحبه الكلام". البغدادي: أصول الدين، ص ٢٩٨. "في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ويدل عليه النقل والمقل. أما النقل: فقول عليه السلام في أبي بكر رضي الله عنه: والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر، فهذا يدل على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل من كل من ليس بنبي. وأنه دون من كان نبيا، وهذا يقتضي أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم. وأما المقل: فهو أن الولي هو الكامل في ذاته فقط، والولي هو الذي يكون كاملا ومكملا. ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول، فإن لدعى بعض الجهلة أني كملت طائفة من التافصين، فينظر في أن أصحابه أكثر عددا وفضيلة أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر، علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه". الرازي: معالم أصول الدين، ص ١٠٠-١٠١.

إزاحة غيرها من الأمم الخاصة بالأنبياء الآخرين، وبما يعني أن أفضلية النبي محمد في هذا السياق لا تأتي إلا أن أمته هي أفضل الأمم^(٩٢).

وبالرغم من أن الأمر ذاته يتبدى فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء والأولياء، فإن أثر الانفتاح على التصوف يبدو حاضرا في هذا السياق. إذ يبدو أن هذه الضروب من المقاضلة كانت صدى لما انطوت عليه بعض نصوص التصوف من إعلاء شأن الأولياء على الأنبياء، والحق أن تأثير التصوف الإشراقي، بتصوره الهرمي للعالم، يبدو قويا على مبحث التفضيل بأسره.

٩٢- "ولا خلاف في أن آمة محمد أفضل الأمم". ابن حزم: الفصل، ج٤، ص ٩١.

الفصل الثالث

من التفضيل إلى التكفير ... التاريخ الأشعري أو خطاب التدهور

أولاً: من الإمامة إلى التاريخ

إذا كان لا بد للحضارة، أي حضارة، من فكرة تقوم عليها^(١)، فإن الوعي، بلا شك، هو الفكرة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه "لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية"^(٢). وإذا يستحيل البتة أن تحتفظ الفكرة -أساس الحضارة- بنفسها

١- إفاض الفلاسفة الألمان -وعلى الأخص هيجل واسبينجر- رغم تباينهما- في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ بينما يرى هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اسبينجر يراه -كالموند عند لوبنتز- مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث إن كل حضارة تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى تمام الاختلاف؛ في جوهره وأسلوبه وممكّنات وجوده. انظر لهيجل: معاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١ "العقل في التاريخ"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٦١-١٦٢، واسبينجر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشهباني (دار مكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٤، ٢ أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ♦ ولابد من ملاحظة أن هذه الفكرة أو الروح لا تمثل وجوداً متماثلاً على التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسمبقاً، بقدر ما تتطور في التاريخ -إن في واحدة من لحظات تطورها على الأهل- ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لعمالية العملية التاريخية على نحو مباشر، لكنه .. وحتى مع التجاوز عن الأصل الانتولوجي للفكرة، فإنه لا إدراك لها أبداً خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أن الفكرة لا تنفصل -إن وجوداً أو إدراكاً- عن تاريخها أبداً.

٢- حمن حنفي: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧، ص ١٢١. ويبدو -لحمن الحظ- أن ذلك يمثل مبدأ مطلقاً، إذ "الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تديناً لما تعتقد أنه الحقيقي، وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي تُرد طبيعته إلى تعين بسيط أسامي بوصفه مرآة لكل تعين، وبوصفه النفس المتخللة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأُناس العام لشخصية كل شعب من الشعوب". انظر: هيجل، معاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١ (سبق ذكره) ص ١٥٨.

كهوية بامتنية، وتبقى مع ذلك حية -لأنها تغدو- آنئذ- وجوداً سوريا مجرداً لا ينطوي على أي حياة- فإنها تخضع لضروب من التعمين تعرض فيها الفكرة كل مظاهر نشاطها الحضاري الخاص. ويدوره يتكشف الوحي عن ضروب من التعمين يتخارج فيها من ذاته ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكراراً، بل استيعاباً لماهيته الخاصة وارتقاعاً بها إلى أفاق أكثر رحابة يجد فيها الوحي ثراء حياته الحققة^(٣).

ولعل التعمين الأول للوحي في إبداعات نظرية (من تفسير وفقه وكلام وحكمة وتصوف... الخ)، يبقى محض تجرييد مالم تتعمين هذه الإبداعات في ضروب من الممارسة التاريخية (الاجتماعية والسياسية)، أعني ما لم تتعمين في دولة تحققها وتتحقق بها في آن مما. ولعل الدولة، ضمن هذا السياق، تبدو، لا مجرد شكل سياسي لتنظيم المجتمع قد يكون مفروضاً عليه من خارجه، بل تجلياً لفكرته الحضارية الخاصة^(٤)، وبما يجعلها "أساس ومركز العناصر العينية الأخرى في (حياته)؛ أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم"^(٥). وهذه الدولة تستحق، لذلك، أن تكون جوهر التاريخ وروحه وإلى حد يستحيل معه التاريخ دونها. إذ دونها يفتقد التاريخ، لا معناه وغايته فقط، بل والسياق الذي يجعل التدوين (وهو أساس التاريخ كتقنية) ممكناً^(٦). ومن هنا فلمله يمكن القول بأنه يمثل ما كانت الدولة، بما هي كذلك، هي التحقق الواقعي للفكرة الأخلاقية عند هيجل، فإن الإمامة، لا بما هي حقلاً

٢- يستحيل -بما لذلك- أن يصحظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تتلذ بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حياً، بل إن ذلك، بالأحرى، يدخل به دائرة الأضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تتطوي على غير الخواء، الذي لا يمكن تجديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشئ ضروب الخبرة والطور.

٤- ومن حسن الحظ أن ذلك تحديداً، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار، وأعني الفارابي وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجلياً للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة -المدنية اليونانية، بما هي تجل لفكرة حضارية خاصة مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابي، خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تطوي عليها في كل منهما. ومن هنا أيضاً تمايزها عن الدولة المربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتجنينه.

٥- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٥٦. ولكن لا ينبغي أن يُستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى "أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ونسورها" (المصدر السابق، ص ١٥٩). وإذن فإنها تحقق هذه العناصر، يمثل ما تتحقق بها وتتحدد أيضاً، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

٦- لا يوجد من هو أكثر من هيجل إلحاحاً على القيمة الجوهرية للدولة بالنسبة للتاريخ. ولذلك فإنه رغم أن "التطوير الكامل لفكرة الدولة ينتمي -على قوله- إلى فلسفة الحق" (فلسفة التاريخ، ص ١٤٤)، إلا أن هيجل حين أدرك أننا نلجأ نجد فيها هدف التاريخ في شكل أكثر تحديداً (ص ١٤٣)، وذلك باعتبار أنها "الشكل الذي تتحقق فيه الروح"، فإنه قد اضطر

التفكير في السياسة فقط، بل ويوصفها الأسلم الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة عند المسلمين^(٧)، هي التحقق الواقعي للوحي، أو أنها أداة تحققه على الأقل^(٨)، أو أنها الكيفية التي يحكم عبرها الوحي العالم. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم، عبر الإمامة، وبين مفهوم الحاكمية، المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن مفهوم الحاكمية (الراهن) إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فاعلية للبشر فيه (فهما وتأيلا)، الأمر الذي يؤول، لاشك، إلى الإهدار الكامل لقدرته على أن يكون فاعلا في العالم^(٩)، وذلك من حيث يبدو المعنى

== إلى استحضارها بقوة إلى مبدآن "هلسة التاريخ" لا بما أفرد لها من الصفحات الطوال فقط (ص ١١٠-١٦٥ من الترجمة العربية)، بل وباعتبارها جزءا من الأسس الميتافيزيقي للعملية التاريخية بأسرها. لم تكمل جوهريتها عنه بأن يرى وجودها شرطا للتكوين التاريخي نفسه باعتبار "أن المجتمع الذي يكتسب وجودا مستقرا، ويرتفع بنفسه إلى مستوى الدولة يحتاج إلى قوانين وأوامر رسمية، أهني إلى قواعد شاملة وملزمة بطريقة كلية، بدلا من الأوامر الذاتية للحكام التي تلبي مقتضيات اللحظة الراهنة. وهكذا يأتي هذا المجتمع بسبيل للأفعال والأحداث للعقولة ذات النتائج الدائمة. كما يبدئي اهتماما بها، مما يدفع نموذين (قوة التذكر - وهي أساس التاريخ كتنقية) إلى أن تضفي عليها صفة الدوام، تحقيقا للهدف الدائم في تكوين وإنشاء الدولة" - المصدر السابق، ص ١٧٢. ومن هنا جوهريّة الدولة للتاريخ في كليته، أهني بما هو (روح باطلة)، وبما هو (تدوين) أيضا.

٧- ولعل كون الإمامة هي الأسس الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة الإسلامية، يأتي من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل علم انبثق من الانشغال بها (أي الإمامة)، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي ابدعها الثقافة. فقد كان الانشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التمييز النظري الأول للوحي في (علم الكلام). ولحسن الحظ، فإن هذا العلم كان هو الحقل الذي تبلورت في فضله السياغة الأكمل لبنة الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذي راحت معه كافة للمارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة وغيرها)، تتوجه -تاكيدا لانتمائها إلى نفس الثقافة- إلى البحث عن أصناف نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

٨- لا يمثل هذا التمييز الواقعي أي انتقاص من قيمة الوحي ومعناه، بل لملة يكشف -بالأحرى- عن ثرائه وضمائه، وذلك من حيث يسمح لفكرته، لا بمجرد اختيار قولها وتماسكها في التحقق وتطورها تبعا لذلك، بل والكشف عن كافة إمكاناتها الباطنة، الأمر الذي يجعله -أي التمييز- جزءا من بناء الفكرة، وليس مجرد أداة لتجليها في الوجود فقط. وهكذا فإنه لا انتقاص أيضا من قيمة هذا التمييز، باعتباره كونه جزءا من الفكرة، لا مجرد أداة هتيرة لها.

٩- ولعلها مفارقة الحاكمية، أن تنتهي هكذا، إلى إهدار فاعلية الوحي من حيث تبتني تكريس هيئته الشاملة، وهو الإهدار الذي يأتيها من نقي الإنسان وتقيبه. إذ الإنسان يبدو جزءا من الوحي، لا بما هو قصد له فقط، بل -والأهم- من حيث كونه الأداة لحياته الحق في التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام علي، عندما أثبت مسألة "الحاكمية" للمرة الأولى في تاريخ المسلمين، أثناء حرب صفين، بعد أن رفع الأمويين القرآن على أمتة الرماح، ودعوا إلى تحكم كتاب الله، واندفع بعض أنصار الإمام -وقد خدمتهم الحيلة- يرددون تسمي الدعوى. فما كان إلا أن راح الإمام ينه أصحابه إلى أن القرآن إنما "هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطق به الرجال" يعني "بالطبع" أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا ينطق الإنسان عنه.

في الوحي، ضمن هذا السياق، هو معطى مطلق غير مشروط بأي فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم -في جوهره- هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق. وأما الحضور الفاعل للوحي في العالم، عبر الإمامة، فإنه يستحيل إلا مع الحضور الخلاق للبشر فهما وتاويلا. إذ التاويل -كفعالية خلقة- يفترض كون المعنى في الوحي هو تكوين تاريخي، لا معطى مطلق، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفاعل في عالم هو بدوره تكوين تاريخي، وبالطبع فإنها الإمامة حين تتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جذباء، أو حتى "تظييرا فقيرا لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب السلطانية المتأخرة، لتصبح نشاطا فاعلا للذات بازاء الوحي فهما وتاويلا وتحقيقا له في هياكل سياسية واجتماعية وإن فإنها الإمامة حين تصبح طريقة التاويل وصنوه، وهو الاقتران الذي لمحه الصبحاي الجليل (عمار بن ياسر)، من خلف غبار الممارك في "صفين"، حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قتاع للصراع على التاويل^(١٠)، ثم أكد الاقتران نفسه، ابن قتيبة -وهو بصدد "تاويل مختلف الحديث"، حين ربط بين "اختلاف الناس على التاويل، (وبين) تنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه"^(١١). وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط^(١٢).

١٠- فإذا اتجه (بن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلا: "نحن نضربكم على تقزله، واليوم نضربكم على تاويله" نقلنا عن: كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤١٢، فإنه كان يكشف ، بذلك، عن إن الإمامة، كإصل للنازع في صفين، هي المظهر وأن التاويل هو الجوهر، ولكن من دین "أن يعني ذلك لاجهرية المظهر، لأنه لا يتعد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يصعد أيضا، فالأشعرية، مثلا، كجوهر تاويلي لسلطة ما، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتعد بها كذلك، ومن هنا وحدتهما: الإمامة والتاويل.

١١- ابن قتيبة: تاويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٢٢٦، ص ١٩٢. وألحق أن هذا الوجه التاويلي للإمامة يتضامل - وإلى حد الفباب أحيانا- في النصوص السنية، ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذي اختزلوا الإمامة في مجرد التاويل، بل ربما حدث من الانقطاع الذي تكرر مع ولاية معاوية بين "الأمرء والعلماء"، حيث كان الأمرء -حسب ابن العربي- قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقا، والأمرء فريقا آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا والأمرء آخر "نقلنا عن: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٣٢٤. ولعل دلالة هذا الانفصال بين العلماء والأمرء، تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتاويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم توحيدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ودولته مع معاوية. (انظر المصدر السابق، ص٣٥). ولعل ذلك ما يؤكد إصرار الشيعة، في المقابل، على توحيد الإمامة والتاويل في شخص واحد كجزء من تأسيسهم بالطبع، بنموذج (دولة التنزيل) حيث يتوحد في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم الإمامة والعلم معا. ومن هنا ضرورة أن يتوحد في "دولة التاويل" -كما هي امتداد لدولة التنزيل عند الشيعة- الإمامة والتاويل في شخص واحد، بينما لا يشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

١٢- ومن المفارقات أن ثمة نص لابن قتيبة، نفسه، يقتزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط، وألحق به نص "الإمامة والسياسة".

وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها، الأمر الذي يعني أن تجد الدولة، هكذا، ما يؤسسها ثقافياً في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكُّنها. ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة -ضمن هذا السياق- لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي، عندئذ، يمثل مبدأً قسرياً يفرض نفسه على الدولة من الخارج؛ وأعني أنه يصبح مبدأً خارجياً فقط. وإذا المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيان، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصيحيان، هكذا، خارجيان أيضاً، الأمر الذي يكرس -تبعا لذلك- ضعف الدولة وهشاشتها، لا قوتها وتماسكها^(١٣) وأما أن يكون الوحي مبدأً باطنياً للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيان أيضاً، ومن هنا قوة الدولة، أعني من كونها تمثل تجسيداً لمبدأ باطني خاص (وهو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لابد أن يتوقف انهيارها وتكسُّكها -تبعا لذلك- على تحول الوحي، بتأثير المجز عن تطوُّره، إلى مبدأ خارجي يقطع وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة -في طور قوتها- عن الدولة المربية الراهنة التي لا تجد مبدأ ذاتياً خاصاً يؤسسها، فتضطر -لذلك- إلى استعارة مبدأ خارجي (وهو المبدأ العلماني)^(١٤) تقوم عليه، وعلى فرض إمكان ذلك، فإن هذه الاستعارة تكرس ضعفها وهشاشتها، ولا جوهرية وجودها^(١٥).

والحق أن كون الإمامة قرينة التأويل لا يعني أن كل تأويل لابد أن يرتبط بسلمة، وأن كان يعني -في المقابل- إن كل سلطة لابد أن ترتبط بتأويل ما، إذ التأويل في الإمامة يتجاوز ما فيها من سلطة، بل لعله يحتويه ويستغرقه بلفة المناطقة، لأنها (أي السلطة فيها) هي مجرد التكتيف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي لا تنتمي إلى حقل الممارسة على نحو مباشر. وهذا الانبثاق للسياسة من خارجها هو ما يبرر جوهرية التأويل لكل سياسة، حتى أنها تصبح مجرد وجه له. وهكذا يمكن القول أن الإمامة هي تأويل في العمق^(١٦)، وأن السياسة أو السلطة هي قناعة الظاهر. وتبعا

١٣- ولعل ذلك هو ما أقرَّ الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها، إلى تكريسها عبر الفرض القسري لمبدأ الوحي على الدولة من الخارج. إذ إن يؤول ذلك إلا إلى دولة هشة غير متماسكة. إذ الأمر يقتضي تحويل الوحي من مبدأ خارجي يُفرض قسراً إلى مبدأ باطني، الأمر الذي يتعذر إلا عبر ضمانية تأويلية خلاقة تعقب عن الوحي السلفي الراهن.

١٤- ولا يتجه القصد، البته، إلى التقليل من قيمة هذا المبدأ وجدواه، بل الأمر يقف عند مجرد الكشف عن حدوده، حال استعارته ليمثل مبدأ لدولة لا تنتمي إليه ثقافياً، وبالتالي فإنه يمثل مبدأ خارجياً يُفرض قسراً عليها.

١٥- وهنا فقط تكمن المسألة الحقة للدولة المربية الراهنة، تلك التي راحت تدفع البعض -وقد أدرك عجز دولته شاملاً- إلى السعي إلى استعارة المبدأ القديم الذي أسس لدولة السلف. ولكن، من "موء الحظ أن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن يمثل أي تجاوز لما أقرَّ الدولة الراهنة.

١٦- وهنا يتسع مفهوم الإمامة لينطوي على كل ما تم إبداعه من تأويلات معرفية للوحي، وذلك بصرف النظر عن كون بعض هذه التأويلات قد يدعم سلطة يسمى بعضها الآخر إلى تقويضها بالذات، ذلك أنها جميعاً تمثل -رغم تعارضها- ضرباً من الاجتهاد تستهدف، عبر السياسة، تنظيم ما للمجتمع.

لذلك فإنها تمثل تخارج الوحي من ذاته في التاريخ، أعني أنها تمثل صبرورته في الخروج من ذاته، عبر التأويل، إلى أن يفض سائر ممكناته الكامنة في أشكال وجود جديدة لا تنطوي عليها، بما هي كذلك، ماهيته الخاصة. ولكن ذلك لا يعني أن ماهيته لا تنطوي عليها أبداً ، لأن ذلك يكون تحقيقاً لأشكال وجود غريبة عن ذاته. وإذ يستحيل البتة أن يتحقق في محيط الذات ما لا ينتمي إليها أبداً، فإن ماهية الوحي لا بد أن تنطوي على كل أشكال الوجود التي تتبثق، على مدى التاريخ، في محيط ذاته، لكن لا بما هي كذلك، بل بما هي مجرد ممكنات قابلة للتحقق. إذ الوحي ينطوي في جوفه على ضروب من الممكنات، لعلها لا تقبل التحقق فقط، بل تقصد إليه. ولعل التاريخ، فقط، هو ما يحقق هذه الممكنات، أو بالأحرى بعضها، وأعني أن تحقق أحد هذه الممكنات في الوجود دون غيره، لا يرجع إلى ذاته، بل إلى شروط تتجاوزها إلى السياقات التاريخية الشاملة، التي تحقق من بين كل ما تنطوي عليه الذات من ممكنات، واحداً منها فقط. ولعل ذلك يعني أن تحقق أحد ممكنات الوحي لا يعني تميزه أو جدارته دون غيره^(١٧)، بقدر ما يعني أن التداعيات التاريخية قد فرضت تحققه دون غيره، ولكن التاريخ لا يقتضي بأن يحقق أحد ممكنات الذات أو الوحي فقط، بل أنه يستنفد ممكنات وجود ذلك الذي يحققه أيضاً، الأمر الذي يجعل التحول عنه إلى غيره لازماً. وأعني أن التاريخ باستفاده للممكنات الشيء الذي يحققه في الوجود يفرض التطور في اتجاه ما يتجاوزها. وهكذا يكون التاريخ جزءاً من بنية الوحي، وذلك من حيث يسمح له -عبر تحقيق ممكنات ذاته واستفادها في الوجود في آن معا -بفض شفرة ذاته، والوحي بما تنطوي عليه حقاً.

وهنا لا بد من ملاحظة أنه إذا كان خروج الوحي من ذاته إلى التاريخ، لا يمثل أي اختراق عنها -بل إن فيه تراسماً-، فإنه أيضاً يقضي على غربة الأشياء في العالم، إذ الشيء في العالم يبقى، في طبيعته الخاصة، مجرد شيء بين غيره، غريباً بلا هوية أو انتماء. ولكنه سرعان ما يتحول عن طبيعته الخاصة، حين يتشكل تبعاً لمبدأ روعي ما، فينتسب إليه، ويكتسب منه هويته التي تجعله فرعونياً أو إغريقياً أو صينيياً أو إسلامياً. وهكذا يصبح الشيء، بمقتضى هذا الانتساب الروحي، لا شيئاً مجرداً، بل كياناً له معناه^(١٨) والملاحظ أن الشيء، بمقتضى هذا الانتساب، لا يحدث له إلا أن يصبح موجوداً

١٧- وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار -كالأشعرية مثلاً- في محيط الثقافة الإسلامية، لا ترجع -على العكس مما يجري الإيهام به- إلى أي جدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض ممكنات الذات، ويفرض تهميش غيرها، ولكنه إذ يستند هذا الذي يحقق هيمنته، ويبحث يجعل التحول عنه لازماً، فإن دوام هيمنة لمذهب ما، رغم استفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي في جوهره. وهذا هو أساس حضور الأشعرية لكن.

١٨- فإن حجراً ما أو قطعة معدن، هي مجرد شيء بلا هوية، ولكنها حين تشكل طبقاً لمبدأ روعي ما، لا تصبح حجراً أو قطعة معدن، بل تشكلاً بجسد روح حضارة (أو فكرة) ما.

تاريخيا، بعد أن كان وجوداً في الزمان لا تاريخ له. وهكذا فإن جوهر ما يطرأ على الشيء من تحول، يأتيه من مجرد اكتسابه تاريخية لا ينطوي عليها في وجوده الخاص. وإذ الدلالة القصوى لهذا التحول تعني أن الشيء قد أصبح يخص الإنسان بعد أن كان معزولاً عنه، فإن هذا يعني أن التاريخ هو القوة الجبارة التي تقضي على غربة الوحي عن ذاته من جهة، وعلى غربة الأشياء في العالم من جهة أخرى، وذلك بجعلها وجوداً يخص الإنسان، ولأجله.

ولقد بدا أن التجربة التاريخية تدعم هذا التحليل للإمامة؛ وأعني أنها (الإمامة) كانت، على صعيد التاريخ، نقطة البدء لانبثاق كل تحقيقات الوحي وتجارجاته من ذاته. إذ الوحي، بعد اكتمال تنزيله، صار مجرد وحدة مغلفة لم تعد تسمح لثقل ما اتسمت له، أشاء التنزيل، من ضروب التنوع والاختلاف^(١٩). ولعل هذه (الوحدة) هي التي دفعت مؤرخي الفرق إلى الانحياز على أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم ويعد وفاته كانوا على طريقة واحدة ولم يكن بينهم خلاف ظاهر^(٢٠). ولكن النص، لا يتحدث إلا عن غياب الخلاف الظاهر فقط، إذ الحق أن الواقع قد انطوى على العديد من صور الصراع والتناقض الباطن^(٢١)، التي سرعان ما انفجرت، وتناثرت شظاياها في جسد الأمة، عندما تهيأت الظروف للملازمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. فالأمة، التي أدرك النبي التنازع يدب في أوصالها مبكراً، أثناء مرض موته^(٢٢)، لم تكن كيئانا متجانساً على نحو مثالي، بل كيئانا حياً..

١٩- حقا كان استيعاب الوحي (النص)، أشاء التنزيل، للتغيرات الواقع خارجه هو ما يؤكد ثراء وبهية التنوع. ولكن اكتماله يعمله إلى وحدة فقيرة، لا مجال فيها من حيث أغلقت بالاكتمال- لكل ما يستجد من ضروب الاختلاف والتنوع، ولذلك فإنه (الوحي) يكون في حاجة إلى أن يتجاوز -بعد اكتمال التنزيل- هذه الوحدة الفقيرة، الأمر الذي يستحيل إلا بالتأويل الذي يسمى إلى إراء نص الوحي، بقراءته ابتداءً من جملة المتغيرات والاختلافات خارجه، وهكذا يستعيد الوحي بالتأويل ثناء الذي اضاعه اكتمال التنزيل.

٢٠- الاسفرائيني: التصدير في الدين، نشرة السيد عزت الحسيني (مطبعة الأنوار) القاهرة، ١٩٤٠، ص ١٢، وانظر أيضا: اليفندي: الفرق بين الفرق، (دار الأفاق الجديد)، بيروت، ١٩٧٣، طبعة أولى، ص ١٧. ومع ذلك فإن بعض مصنفات الفرق تشير إلى بعض وجوه الخلاف والتنازع إبان حياة النبي نفسه، ولكنها "تجاوز عنها سريعاً لأنها" ليست من الخلافات المؤثرة في الدين". انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع) القاهرة، ١٩٦٨، ج ١، ص ٢١.

٢١- لا يرى مؤرخو الفرق لهذا الضرب من الخلاف الباطن أصلاً اجتماعياً في الواقع القائم آنذاك، بل يردونه إلى مجرد ملة نفسية تتجلى في تقاطع البعض ممن كان قد أظهر الوفاق. انظر: اليفندي: الفرق بين الفرق، ص ١٢، والشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٩، والاسفرائيني: التصدير في الدين، ص ١٢.

٢٢- يروي الشهرستاني أنه "لا أشك بالتبني صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، قال: اتروني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تغلوا بمدي" فقال عمر رضي الله عنه: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله"، وكثر اللغط، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا علي لا يتغي عندي التنازع". ولقد كان ذلك أول تنازع -وهو ببسند الإمامة فيما سيظهر- وقع في مرضه عليه السلام. انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٢١.

ومؤلفا -ككل حياة- من قوى عدة تتنازعها المصالح والولاءات القديمة التي لم تجف جذورها بعد، ذلك أن "جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت إلى حد يحول دون استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة"^(٣٣)، ومن هنا ما يراه البعض نوعا من "القلق في بתיات الدولة"^(٣٤) القائمة آنذاك، وهو القلق الذي كان لابد أن يتجاوز "بنية الدولة" إلى "بنية الفكر"، وذلك من حيث أن خلافاً للواقع كان لابد أن تستحيل إلى خلافاً في النظر راحته بعيد إلى الوحي فراء وغناء من خلال ما تطوي عليه من تنوع في التأويل وتباين في الفهم؛ وأعني أن الوحي قد راح -عبر هذه الاختلافات- يتجاوز كونه مجرد وحدة فقيرة، ليصبح وحدة يثريها التنوع ويفنيها الاختلاف.

وبالرغم من هذا الملمح الإيجابي للاختلاف، بالنسبة لفكرة الوحي، فإن النظرة إليه لم تتجاوز أبداً كونه "مصدر اضطراب في الأمة"^(٣٥)، وذلك من حيث آل -على صعيد الممارسة- إلى "أن بناء الجماعة قد انصدع، وانقسمت عرى الوحدة بينهم"^(٣٦)، وعلى صعيد النظر، فإن أخطر ما آل إليه الاختلاف حقا كان هو "التفرق على الأصول النظرية"^(٣٧)، وبما يعنيه ذلك من تفتيت للوحي، وإهدار لشموله وكتلته. والحق أن الاختلاف لا يهدر شيئاً إلا مجرد أحادية فهم الوحي، ومن دون أن يمس كليتة الحق. هذه الكلية الحية التي لا تستبعد أي حضور للاختلاف داخلها، بل لعلها لابد أن تظوي في جوفها على كل ضروب الاختلاف والجزئية^(٣٨)، وذلك لتكتسب حيالها الحق بالفعل، وإلا فإنها ستكون مجرد كلية ميتة صماء، حيث الحياة الحق للكلية تأتي فقط من انطوائها على كل ضروب الاختلاف والجزئية، وتماليه عليها. والحق أن هذه الكلية الحية لا يمكن أن تكون كذلك، إلا بانطوائها

٢٢- محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، (دار الثقافة الجديدة)، ج١، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٤.

٢٤- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢٠.

٢٥- الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية) الطبعة الأولى ١٩٥٠، القاهرة، ج١، ص ٢٨.

٢٦- محمد عبده: رسالة التوحيد، (دار الشهاب)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢، ولعل إلحاح أمل السنة على أرداف تسميتهم بلفظ "الجماعة" يكشف عن كرامة لاحد لها للاختلاف الذي يكرس التفرق في مواجهة وحدة الجماعة.

٢٧- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ٥ -الإيمان والعمل- الإمامة، (مكتب مبدولي)، القاهرة ١٩٨٨، ٥٥١.

٢٨- إن التاريخ الشامل للوحي يكرس هذا المفهوم عن الكلية الحية التي تستوصب في داخلها كل ضروب الاختلاف والجزئية، ذلك أنه إذا كان الوحي بناء شاملاً يتحقق في لحظات جزئية مختلفة، لم يكتمل بناءه في اللحظة الأخيرة التي يمثلها الإسلام، فإن كلية هذه اللحظة، مثلاً، تأتي من انطوائها على كل ما يسبقها من لحظات جزئية متباينة وتجاوزها لها، وليس من مجرد احتفاظها بجملة من السمات الملمة المشتركة بينها جميعاً، إذ الكلية هنا لن تكون إلا محض تجريد، الأمر الذي يتناقض مع المضمون العيني للوحي.

على ضروب من الاختلاف لابد أن تكون حية بدورها، أعني لابد أن يكون مصدرها الواقع، وليس مجرد الوحي، وإلا فإنها ستكون صورية محضة. ومن هنا دلالة تلك الضروب التاريخية التي اقتضى بها الوحي، وانبثقت منها -وحسب مؤرخي الفرق أنفسهم- كل النتاجات النظرية اللاحقة.

ولقد كانت الإمامة هي الإطار الواسع الذي انطوى في جوفه على كل ضروب الاختلاف التاريخي، التي كانت أداة الوحي في إغناء ذاته وتحقيق ممكناته، وأعني أنها، وبجملتها الاختلافات التي دارت حولها، إن على نحو مباشر أو غير مباشر، كانت الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية^(٣٩) التي انبثقت في حقل الثقافة العربية التراثية^(٤٠)، فإذ مضى "عصر السعادة" (يعني عصر النبوة بالطبع) خالصا من شوائب الشبه والأهواء، سلبها من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء^(٤١)، فإنه سرعان ما اختلف الناس بعد نبئهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضل فيها بعضهم بعضا، ويرى بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتتين^(٤٢). ومن الملاحظ أن هذا الاختلاف قد انبثق من

٢٩- ومن هنا ما لاحظته الجاهري من أنه "إذا كان ارتباط نشأة الفلسفة وتقدمها بالعلم، سواء في التجربة اليونانية أو التجربة الأوروبية الحديثة، هو ارتباط معلول بعل، فإنه في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة (أو الإمامة) مكان العلم في التجريبتين اليونانية والأوروبية الحديثة.. ذلك أن اللغظات الحاسمة في (نشأة) وتطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يصبها العلم، وإنما كانت تتعمدها السياسة". انظر: محمد عابد الجاهري، تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٦.

(٤٠) ومن المصعب حقا أن الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية التي انبثقت في هضاء الثقافة العربية الحديثة، ثقافة النهضة، كان سياسيا أيضا. فهذا وكان الثقافة لا تحرف -على مدى تاريخها- إلا السياسة كفضاء تتجلى فيه ومنه كل نتاجاتها النظرية.

٣٠- حسين بن محمد الجسر الطرابلسي، الحصون الحمينية، (مكتبة الحلبي وأولاده بمصر)، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٣. وعلى عكس كل مصنف في الترقى القدماء، فإن الجسر لا يرى في الإمامة جذرا لعصر الاختلاف، الذي تلي عصر السعادة، بل يراه في ما "أمر به أحد الخلفاء العباسيين من ترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين، (حيث) إنتشرت تلك التراجم بين الأمة الإسلامية". المصدر السابق، ص ٢- ٤. والحق أن تحويل الجسر لأصل الخلاف عند السلف من الإمامة إلى الترجمة يرتبط بموقفه الخاص من عصره. فإذا أظهر دعما للإمامة وتصالها معها، أعني إمامة عصره بالطبع، فإنه قد اضطر إلى عدم اعتبار الإمامة، عموما، أصلا للاختلاف -حتى عند السلف-، وأما رفضه لما حدث -في عصره- من "انتشار الفلسفة الحديثة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، (وذلك لما) نشأ عنها من شبه لم تكن موهودة في غابر الأعوام". المصدر السابق ص ٤، فإنه راح يندفع إلى اعتباره أصل كل اختلاف وأساس كل شبهة، لا في عصره فقط، بل وفيما سلف أيضا. وهكذا كان الجسر يعدد ملامح صورة الماضي حسب مقتضيات لحظته الخاصة. ومن هنا يأتي الاتفاق الجوهرى بين الجسر وغيره من مصنفى الفرق، فهو -بتصوره للانتفاخ على ثقافة الآخر أصلا للاختلاف والشبهة في عصره وفيما سلف، يؤكد ما قرره الشهرستاني -كقائمة- من "أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بمنها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان". انظر: الشهرستاني؛ الملل والنحل، ج ١، ص ١٩.

٣١- الأشعري؛ مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية)، ١٩٥٠، ج ١، ص ٣٤.

الإمامة على نحو جوهري. إذ الحق أن تحليلاً لهذه "الأشياء الكثيرة التي اختلف فيها الناس" يكشف - وحسب الأشعري نفسه^(٣٢) أن الإمامة وحدها كانت، وفي العمق، أساس كل اختلاف. حقاً يتوسع البعض من مصبغتي الفرق، وأعتني الشهرستاني والبيهقادي خاصة، في رصد ضروب من أسباب الاختلاف بين المسلمين غيرها، ولكن تحليلاً لكل ضروب الاختلاف غير الإمامة، يكشف عن كونها جميعاً "ليست من الخلافات المؤثرة في أمر الدين"، أو أنها -ويتعبير معاصر "من المسائل العملية الخالصة"^(٣٣)، أعني غير المنتجة نظرياً على أي نحو. ذلك أنها كانت من ضروب "الاختلاف في فروع الدين، مثل مسائل الفرائض، فلم يقع خلاف يوجب التفسير والتبيري، هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر، وصدر من زمان عثمان^(٣٤)، ثم اختلف في أمر عثمان وخرج عليه قوم منهم، فكان من أمره ما كان"^(٣٥). وأما ما كان من أمره، فإنه يتمثل في ظهور ضروب "الخلافات المؤثرة في أمر الدين"، أعني تلك المنتجة نظرياً، والتي صُدّت لذلك من "المسائل العملية ذات الطابع النظري"^(٣٦). والملاحظ أنها جميعاً قد انبثقت من الإمامة وحولها، إن على نحو صريح أو ضمني. فإن تجاوز المرء عن الخلافات "في شأن علي وأصحاب الجمل، وفي شأن معاوية وأهل صفين وحكم الحكيم"، وهي الضروب من الخلاف التي انبثقت عنها نظرياً "خلاف الخوارج، وخلاف السبائية وسائر أمتناف الروافض" -حسب الأسفرائيني-، والتي يبدو اتصالها بالإمامة أظهر من أن يُشار إليه، فإن ما يمكن النظر إليه بوصفه من "الخلافات النظرية ذات الطابع العملي"^(٣٧)، كخلاف القدرية، أو الخلاف حول مركب الكبيرة، قد اتصل بدوره بالإمامة اتصالاً وثيقاً. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي راح معه البعض يلمح ضمناً من الاقتران بين الاختلاف في الإمامة، والاختلاف في الأصول^(٣٨). فقد نشأ القول - بالقدر كضرب من الاحتجاج- ولكن على مستوى النظر، على الجبر الذي كان يرادف، عند الأمويين تحديداً، اغتصاب سلطة الإمامة، ومن هنا وصف "القاضي عبد الجبار" الذائع للجبر بأنه عقيدة

٣٢- إذ الأشعري نفسه لم يذكر، من بين الأشياء الكثيرة التي أشار إلى اختلاف الناس فيها، إلا الإمامة فقط، وسكت تماماً عن ذكر أي ضروب أخرى للاختلاف، وإلى حد لم تعد فيه الإمامة مجرد "الاختلاف الأول" بين المسلمين حسبما يذكر، بل لعلها كانت "الاختلاف الأوحد" حسبما يظهر.

٣٣- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل -الإمامة (سبق ذكره)، ص ٥٥، حاشية ١٦ ٢. ♦ حنيفة البيهقادي يستسنين من خلافته. أنظر: البيهقادي: الفرق بين الفرق، (سبق ذكره)، ص ١٤.

٣٤- الأسفرائيني: التصدير في الدين، (سبق ذكره) ص ١٢.

٣٥- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل -الإمامة (سبق ذكره) ص ٥٥، حاشية ٢١٦.

٣٦- المصدر السابق، نفس الموضوع.

٣٧- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره) ص ٣٦.

أمية^(٢٨)، وأما الخلاف حول مركب الكبيرة فإنه كان يمثل، وعلى مستوى النظر أيضاً، استعادة تكاد أن تكون كاملة للخلاف على الإمامة بين علي وخصومه وسمياً إلى تقييمه. وإذ تباينت جملة الرؤى والأطر المفاهيمية، التي تشكلت تباعاً لها المسائل النظرية الخالصة، كالاخلاف في الصفات والسميات، ابتداءً من التفكير في هذه الأمور النظرية ذات الطابع العملي المتصلة بالإمامة، فإنه يبدو وكأن المسائل النظرية الخالصة -كالصفات وغيرها- تتصل بالإمامة أيضاً، وإن على نحو ضمني غير مباشر. ولعل ذلك يعني أن الإمامة، وبكل ما انتبث عنها من ضروب الخلاف، كانت الجذر المؤسس لكل ضروب التطهير اللاحق، حتى أكثرها تجريداً.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد التأسيس لضروب التطهير الخاصة بعلم الكلام، إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع النظري والمعرفي التي تضافرت ليتكون منها خطاب الثقافة العربية التراثية بأسرها. إذ النظام المعرفي (وأعني به جملة الأدوات والطرائق المنتجة للمعرفة) الذي تبلور خلال ممارسة التفكير في كل مسائل الخلاف المتصلة بالإمامة، قد انسرب إلى كافة الحقول المعرفية التي انطوى عليها خطاب تلك الثقافة، فبدأ علم الكلام هكذا، مقطوعاً في جوفه على البنية المميقة لخطاب الثقافة التراثية بأسره، وذلك في صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلي، وأعني أنه كان حقل تشكل بنية الثقافة بأسرها^(٢٩). فهذه الثقافة تكاد أن تكون قد تشكلت بأسرها في فضاء ديني، ولذلك فإن للمرء

٣٨- ولقد كان ذلك ما أكد ابن قتيبة، الذي راح يرصد تاريخها السابقات التي انتبث فيها القول بالجبر، وبعضها كان لهزلاً حافاً، فإذا لاح معاوية -مثلاً- إن حججاً من قبل "أن يزيد أعظمنا حلماً وعلماً وأوسناً كفاً، وخبرنا سلفاً، وقد أحكمته التجارب، وقصبت به سهل المذامب -كيس مما يجدي فعلاً، فإنه في حوار مع السيدة عائشة لم يجد ما يبرر به البيعة لابنه إلا أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للمهاد الخيرة من أمرهم". انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، (سبق ذكره) ج ١، ص ١٤٧، ١٥٨ وهكذا انتبث القول بالجبر مصاحباً للتوصل من الخلافة الراشدة -التي عرفت نوعاً من الشورى النسبية- إلى الملك المفضول الذي ما كان ليعرف إلا الجبر (في المقيدة)، تكريساً لجوهره المستبد (في السياسة)، وإذا كان الجبر الأموي قد اختلط، عند معاوية بالذات، بما يهود بتقيضه، أعني بلوع من حرية التمهيد فإن معاوية نفسه قد قالها صريحة: "إني لا أحول بين الناس وبين أمنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا". نقل عن الجابري: العقل السياسي العربي، (سبق ذكره)، ص ٣٣٧.

٣٩- وهنا قد يجد المرء نفسه مختلفاً مع "الجابري" الذي يقرر أن كون الفقه كان أعدل الأشياء قسمة بين الناس، في المجتمع العربي الإسلامي، كان لابد أن يترك أثره قوياً، ليس فقط على السلوك العملي، بل (والأهم) على السلوك العقلي أيضاً، أي في طريقة التفكير والإنتاج الفكري". ومن هنا كونه (أي الفقه) كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته، وبما يفهم منه -بالتطبع- كونه الحقل الرئيسي الذي تشكلت فيه بنية هذا العقل. انظر: الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره) ص ٩٦- ٩٧. ولكن الجابري سرعان ما يتجاوز عن ذلك، ليقرر بنفسه أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفياً لعلم أصول الفقه ذلك، حتى وإن أنجز منا الأخير اكتماله المنهجي قبله. فهو يؤكد أن "القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد المعنوية التي قررها الأشعري

أن يتوقع التشكّل الأرقى لبنيته في نصها الذي يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الديني. ومن حسن الحظ أن علم أصول الدين (وهذه إحدى تسميات علم الكلام) يكاد يتميز بالفعل بأنه الحقل المعرفي (أو النص) الذي تشكلت فيه بنية الثقافة التراثية، ليس فقط لمقاربتة القصوى لتخوم "الديني" التي تظهر من مجرد تسميته، بل -والأهم- لأنه يكاد وحده أن يكون "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين". والذي لابد أن يكون -نتيجة لطابعه التخيري- الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل والتعبير الأجلّي عن بنية الثقافة بأسرها، ولعل في ذلك تفسيراً لكون كافة الممارسات الإبداعية في الحقل المعرفي الأخرى من تاريخ ونحو وبلاغة وتفسير وفقه وغيرها، كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تعالج من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي عبارات تكاد تكون، ويقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تستمار في تمبيرها الأجلّي.^(١٠) ومن هنا كون الإمامة -كإطار لتبليور البنية في علم أصول الدين- هي الإطار الأشمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، أعني أنها كانت السياق التاريخي، لا لعلم أصول الدين فقط، بل لكافة التجليات المعرفية اللاحقة على تنوعها واختلافها.

وبالرغم من أن الإمامة، هكذا، تعد نقطة البدء لكل تاريخ لاحق، وتاريخ علم أصول الدين بالذات، إلا أنها قد عانت بشدة من كل ضروب التهميش والغباب، وعلى الأخص -وتلك مفارقة- في الحقل

== (في أصول الدين)، تماماً مثلما أن القواعد المعنوية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت -ومن الداخل كذلك- القواعد المنهجية التي قررها الشافعي^{١١٦}. يعني أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت هو أعد الأشعري المعنوية انطلاقاً من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري المعنوية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقاً من الأسبقية المعرفية للمنطقية لعلم أصول الدين على علم أصول الفقه. وليس من شك في أن للمعرفي لا التاريخي هو ما يمول عليه في سياق تحليل ينهوي للعقل العربي.

١٠- ومن هنا فإن علم أصول الدين، وبالبنية التي تتنظمه، قد راح يمارس توجيهها معرفي لأي نتاج نظري خارجي، الأمر الذي جعل الانتماء العقائدي، عند القدماء، يمثل أساساً تقنياً لتقويم هذه النتائج وهكذا فإنه إذا كانت جماعة من المتأخرين من أهل الأدب قد تكلموا -حسب الاسطرلابي- بشيء من يدع الرواوض والتقدرة، فإن "من كان متدنساً بشيء من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النص، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى" انظر: الاسطرلابي: التبصير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٧. ولعل في ذلك ما يفسر لجوء العديد من الباحثين المعاصرين إلى التماس البنية الموجبة للخطابات النقدية في أقصى درجات تماسكها وشمولها في الحقل المعرفي الخاص بعلم أصول الدين، وتلك حين بدأ أنه يستحيل تماماً، دون ذلك، إنجاز وحي معرفي منضبط بتلك الخطابات، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل البناء الثقافي التراثي بأسره.

المعرفي الذي أثبتت منها على نحو مباشر، أعني حقل أصول الدين^(٤١). إذ "النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من هن المعقولات، بل من التفهيمات"^(٤٢). هكذا استقر الأمر في العلم، ولهذا فإن كثيرين ممن تناولوها -من الأصوليين- بالنظر قد اضطروا للاعتذار بأنها "عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها تأسيساً بمن كان قبلنا"^(٤٣). ذلك أنه "لما جرت العادة بذكرها (أي الإمامة) في أواخر كتب التكلمين، والإبانة عن حقيقتها في عامة ممنقات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات"^(٤٤). وهكذا لا تجد الإمامة ما يربطها بالعلم إلا فيما جرت به العادة، وهو رباط خارجي محض، الأمر الذي تبدو معه الإمامة مجرد زائدة على العلم. ومن هنا، ليس فقط إمكان، بل وجوب استبعادها.. حيث "المريض عن الخوض فيها أسلم من الخائض"^(٤٥). وإذن فإنه الاعتذار، هنا، لا عن الوضع الهامشي للإمامة في عمق العلم، بل عن مجرد وضعها في النسق أصلاً. ولعل هذه الاعتذارات الأصولية لتؤكد على كون الإمامة واستبعادها، كان فعلاً واعياً مقصوداً. والحق أنه كان كذلك بالفعل، ولكنه لم يكن "مقصوداً من أجل (مجرد) إبعاد الناس عن السياسة وجعلها حكراً على الحاكم وجعل التوحيد فارغاً من أي مضمون، فلا تحرك العقائد الناس، ولا يكون لها أثر في حياة الجماهير"^(٤٦). حقاً يبدو الإصلاح على

٤١- وذلك ما استوقف باحثاً كبيراً تبه، بدوره إلى مفارقة "إنه بينما كانت مشكلة الخلافة (الإمامة) هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي، فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تظهيرها، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان للنطلق الذي قام عليه علم الكلام، أكثر أنواع العلوم الإسلامية إينالاً في التجريد والتطهير". انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره) ص ١٠٧. وإذ الجابري يقصد التهميش التاريخي لتطهير الإمامة، فيما القصد، هنا، يتجه إلى التهميش البنيوي لها، فإنه يبدو وكأن المرء، هنا، بإزاء واحد من تجليات القانون المهيم على مجمل التحولات داخل الثقافة التراثية بأسرها، وأعني به -التحول- داخل الثقافة -من (التاريخي) إلى (البنيوي)-. وتلك فيما يبدو الخصيصة الجوهرية لأي ثقافة تنمو حول الدين، أي دين، حيث تسمى إلى الخروج من التاريخي، والانتقال إلى البنيوي، وذلك من حيث يقلص التاريخي إمكانيات ما تطلع إليه هذه الثقافة من قداسة، فيما يكرسها البنيوي تماماً.

٤٢- الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٢.

٤٣- الأجي، المواقف، (مكتبة المتنبي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٩٥.

٤٤- الأمي، غلبة المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد الطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٦٣.

٤٥- الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٢.

٤٦- حسن حنفي: من المقيدة إلى الثورة، ج ٥ -الإيمان والعمل- الإمامة (سبق ذكره)، ص ١٦٢. ويبدو يتفق الجابري مع حنفي في أنه "قد يكون للموامل السياسية دور ما في الموضوع، وعلى رأس تلك الموامل حامل السلطة وطغيمنتها الاستبدادية".. لكنه -كجزء من سعيه إلى كريس أصول الفقه- سرعان ما يتجاوز عوامل السياسة إلى "تطهير

إلحاق الإمامة بالفقهيات (أو الفروع) منبثقا عن المعنى إلى المواجهة مع الشيعة، وهي مواجهة لها جانبها السياسي دون شك^(٤٧). ومع ذلك فإن جمل مجرد السياسة هي الأصل في تهميش الإمامة واستبعادها، يجعل الأصل -هكذا- يقف خارج العلم^(٤٨)، وليس هي طبيعة بنيتها الباطنية الخاصة. والحق أن المعنى إلى إقصاء الإمامة، إما عبر الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد تارة، أو بالمسكوت عن ذكرها تماما تارة أخرى^(٤٩). إنما يجد تفسيره الجوهري في بنية العلم الخاصة، لا خارجها. ولعل ذلك يقتضي رسدا، لا لمجرد البنية في اكتمالها، بل ولكيفية تبلورها تاريخيا على نحو جوهري^(٥٠). إذ الحق أن كيفية التبلور التاريخي للبنية، هو ما يشكل نظام اكتمالها البنوي على نحو ما. ويبدو أن نقطة البدء إلى الوعي بكيفية تبلور بنية العلم تتطرق من أنه قد كان ثمة ضروب من الاجتهاد والتعدد ينطويها العلم في جوفه، سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحا أمام هيمنة لا هودة فيها لواحد منها فقط. ولقد ارتبط ذلك، فيما يبدو، بالتحول في العلم من (مصنفات الفرق)^(٥١) -

الخلافه والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستلزم أن تبرر الواقع وتقننه بأشياء الصيغة الشرعية عليه؛ وهذه القواعد لم تتوفر للمقل العربي، بشكل مضبوط، إلا مع الشافعي". انظر: الجابري، تكوين العقل العربي، (سابق ذكره)، ص ١٠٧. ويبدو أنه ما كان الدور "لموامل السياسة" أم "لقاعد التفكير"، فإنه يبدو الاتفاق بين حنفي والجابري في رؤية أصل التهميش خارج العلم، والحق أن لموامل السياسة وقواعد التفكير دور في الموضوع، لكنه -لا على نحو مباشر أو مستقل- بل من خلال توسط البنية الخاصة بعلم أصول الدين.

٤٧- إذ الحق أن شعير الاعتقاد، عند أهل السنة، بانتفاء الإمامة إلى الفقهيات، لا الأصوليات فيما يعتقد الشيعة، ليس أمرا يتعلق بمجرد النظر، بل يتعلق بمواجهة أيولوجية بين دولتين، أظهرها الفزالي صراحة حين أوقف أحد مصنفاته على كشف "فضائل الباطنية" -وكانت لها دولة في مصر آنذاك، في مقابل "فضائل دولته المستطهرية"- السنية.

٤٨- ومن هنا فقط يمكن النظر إلى أمر التهميش بوصفه "مجرد اقتراح فريدي، ومبادرة غير مقصودة، ثم تحولت إلى تقليد جماعي، وفعل مقصود، تقليدا لا إبداعا". انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١ الإيمان والعمل -الإمامة (سابق ذكره)، ص ١٦٤.

٤٩- إذ تسكت المصنفات المتأخرة تماما عن أي ذكر للإمامة. انظر مثلا -لا حصرا-: جوهرة التوحيد للقاتي، ومقيدة المومل للمهد أحمد المالكي، وكفاية المومل للفضالي، وصغري الصغرى للسوسى، وتحفة المريد للبيهري، وحتى رسالة التوحيد للإمام محمد عبده.

٥٠- إذ البنيات لا تهبط على البشر من خارج التاريخ، كالأفكار التي لا دفع لها، بل إنها تتشكل في التاريخ الذي يتشكل بها بدوره في جدلية مستمرة لا مجال فيها لضرب من الأولية الميتافيزيقية.

٥١- إذ اختفت هذه المصنفات بعد أن بلغت ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وأصبحت تذييلا في كتب العقائد الإسلامية. انظر: حسن حنفي، "علم أصول الدين" ضمن كتاب "دراسات إسلامية" (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٩. وحتى على فرض استمرار هذه المصنفات، فإن خايتها -بعد تبلور نسق العقائد- لم تعد رد الفرق، والعقائد بالتالي، إلى تاريخها، بل أصبحت مجرد الرصد للاختلافات النظرية بين الفرق، أو حتى مجرد عددا مصداقا للحديث المنسوب إلى النبي عن انقسام الأمة إلى فرق عدة، وذلك برغم ما بدا في هذه المسألة من تسف ظاهري.

حيث التاريخ بكل ما ينطوي عليه من تمدد واختلاف يبدو حاضرا على نحو ما- إلى (مصنفات العقائد) حيث لا شيء إلا النسق البنيوي مكتملا وحده، وبلا أي إحالة إلى التاريخ خارجه، ولعل ذلك يعني أن المرء، في نسق العقائد هو بإزاء بنية تتبلور، لا ضمن حدود التاريخ، بل في سياق الإقصاء الشامل له^(٥٢). إذ النسق قد راح يتبلور ضمن عملية إقصاء لكل ما عداه من ضروب الاجتهاد، وهو الأمر الذي اضطره إلى الإقصاء الشامل للتاريخ، وذلك لا من حيث ينطوي (أي التاريخ) فقط، على هذه الضروب من الاجتهاد المراد إقصاؤها وطمعها، بل ومن حيث يسعى النسق -وهو الأهم- إلى إخفاء السياقات التاريخية التي أنتجته هو نفسه، والتعمية عليها، وذلك بأن يحيل نفسه -وتلك هي آليته الأثرية في تكريس هيمنته وتأنيدها- إلى بنية أبستمولوجية خالصة تتسامى على كل ما يربطها بعقل الأيديولوجيا والتاريخ، حتى لتحوز -في هذا التسامي- على كل سمات الإطلاق والقداسة^(٥٣). إذ النسق حين يفك روابطه مع التاريخ، فإنه يسكن خارجه في سكون وثبات يستعصمان على أي تطور أو تجاوز، ومن هنا السعي إلى تقييد كل ما يربط النسق بتاريخه، وإذ الإمامة هي الفضاء التاريخي لانيثاق النسق -بل والعلم بأسره-، فإن ذلك وحده هو ما يبرز السعي إلى تهميشها، أو حتى استبعادها كليا. وهكذا يرتبط الوضع الهامشي للإمامة في ختام نسق العقائد، بالكيفية التي تبلور بها هذا النسق، ويسعيه الدؤوب إلى التحول من (تكوين تاريخي) -يقبل لتاريخيته التجاوز إلى (معطى مطلق) لا يقبل التجاوز بحال، الأمر الذي يعني أن هامشية الإمامة تجد تعبيرها داخل النسق، لا خارجه.

وإذ يستهدف تهميش الإمامة، والتاريخ بالتالي، تأييد هيمنة النسق ودوام فاعليته في الوعي، وذلك بتقييد تاريخيته تكريسا -في المقابل- لقداسته، فإن ذلك يعني أن أي تطور أو تجاوز للنسق هو مما يستحيل، لاشك، إلا عبر كسر طوق قداسته، وذلك برده إلى التاريخ الذي ينكره، بل ويجهد في إخفائه. والحق أن ذلك يقتضي قلبا لبنية النسق وإعادة بناء نظامه الباطن، لا على صعيد المضمون فقط، بل وعلى صعيد الشكل على نحو جوهر^(٥٤). ذلك أن إعادة بناء الشكل هي الخطوة الأهم في

٥٢- ومن المفارقات أنه لا يمكن للمرء أن ياتمس تفسيرها لهذا السعي إلى إقصاء التاريخ، إلا في إطار التاريخ ذاته. ومن هنا فإنه -هو ذاته- قل تاريخي، حيث يتحقق بفضل التاريخ، لا رفعا منه.

٥٣- وبالعقل فإن النسق الأشمري -الذي أطلع في فرض هيمنته على كافة الاجتهادات المناوئة- قد مضى إلى تأييد هذه الهيمنة في حقل الثقافة التراثية، بأن أحال نفسه إلى بنية لا تاريخ لها تحوز -مع هذا التماهي على التاريخ- على كل سمات الإطلاق والقداسة. الأمر الذي يؤهلها -وإنحال كذلك- للتماهي مع إسلام مطلق مقدس، يبدو أي اجتهاد عداه مجرد ظن دينوي مدنس لا يستحق سوى الإقصاء والنفي من العالم. ولعل ذلك يتأكد صراحة في كتاب البهادي عن "الفرق بين الفرق" على نحو خاص.

٥٤- إذ الحق أن الشكل في علم أصول الدين ليس مجرد وعاء فارغ للمضمون، بل هو المضمون نفسه، وإلى حد يمكن معه الحديث عن مضمون الشكل في علم أصول الدين، وبحيث يبدو إهدار الشكل فيه بمثابة الإهدار للمضمون نفسه تقريبا.

سبيل استعادة المضمون الحق، لا الزائف للنسق والعلم بأسره. فإذا يكرس الشكل السائد مضمونا صوريا مجردا للنسق، لا مكان فيه للإنسان أبدا، فإن تقويض هذا الشكل هو ما يمكن معه استعادة "الإنسان" بوصفه المضمون المتعين للنسق. ولأن هذه الاستعادة -التي تعني تقويض الشكل السائد أصلا- تتحقق من خلال البدء بالإمامة (في النسق)، فإن ذلك يكشف عن كون تهميش الإمامة يمثل تكريسا، لا لتهميش التاريخ فقط، بل والإنسان، كذلك، والحق أنهما متلازمان دوما.. حضورا أو غيابا.

ثانيا: التفضيل.. أو اللحظة النموذج

وإذا كانت الإمامة قد استحالَت هكذا، أعني من خلال الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد، من فضاء ينبثق فيه التاريخ إلى ساحة لتهميشه وتقييده، فإنها وبما ينطوي عليه بناؤها من الأفكار والتصورات قد راحت -وعلى نحو صريح هذه المرة- تدعم هامشيتها وتؤسس لغيابها، وذلك عبر سلبه الفاعلية، وتصوره إطارا للانهيار والتدهور، وليس الارتقاء والتطور. وإذن فإنه الإقصاء الشامل للتاريخ، وذلك من حيث إن المضمون هنا قد راح -بعد الشكل فيما سبق- يؤسس صراحة لهذا الإقصاء. إذ الإمامة لم تكن مجرد إطار لتداول جملة أفكار عن شروط الإمام وكيفية تعيينه، أو حتى الخروج عليه، وغيرها من الأفكار التي تبلور منها البناء الفقير لكتب الأحكام السلطانية المتأخرة، بل إنها -ولدورها التكويني- قد انطوت على جملة تصورات مركزية راحت بها تتجاوز مجرد "التعقيد للحكم" إلى "التعميد للفكر"، وأعني أن تطوير الإمامة عند المتكلمين يتميز بتجاوزه مسألة "أصول الحكم" إلى "أصول الفكر"، فإذا انبثق الخلاف حول الإمامة ميكرا جدا في الماضي -بعد وفاة النبي مباشرة- وسابقا لذلك على تطهيرها الذي يبدو أنه قد تأخر لقرن كامل تقريبا عن ظهور الخلاف بالفعل^(٥٥)، فإن الكلام فيها (أي الإمامة) لم يقف عند مجرد وضع القواعد النظرية اللازمة لممارسة السياسة في الحاضر فحسب، بل إنه راح يتمكن على "سياسة الماضي" باعتبار أن "سياسة الحاضر" هي مجرد امتداد لها. وفي هذا الانعكاس على الماضي، فإن قصد المتكلمين لم يكن مجرد السرد والرواية لما جرى على طريقة الإخباريين، بل التقييم والتوجيه (للماضي) على نحو يدعم سياسة

== ومن هنا فإنه لا يمكن -خصوصا حين يتعلق الأمر بإمامة بناء العلم- اعتبار جوهرية المضمون فقط، والسمي -بالتالي إلى إمامة بنائه فقط، معزولا عن شكله الخاص. إذ يبدو حينئذ أن ما يطمح التحليل إلى تكريسه على مستوى المضمون، سرعان ما يهدهر الاحتفاظ بذات الشكل القديم. ولعل ذلك ما تتكشف عنه المحاولة التجديدية الرائدة لحسن حنفي. فإذا سعي حنفي، في محاولته، إلى إعادة بناء الإلهيات مثلا، بوصفها الوعي الخالص للذات، أو هي الإنسان مقلوبا، فإن ذلك المضمون يتناقض تماما مع (شكل) لم تزل فيه الذات غائبة لم تحضر بعد، ولا مكان فيه للإنسان مقلوبا أو غير مقلوب، وأعني أن هذا المضمون يستحيل إلا في سياق تنقّل للملم تحضر فيه الذات سابقة على وعيها الخالص، وهو الأمر غير الممكن إلا عبر تعجير الشكل لتستبد فيه الذات -داخل النسق البنيوي للعلم- مركزيتها التي كانت لها تاريخيا.

٥٥- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص ١٠٨.

الحاضر، وهو الأمر الذي اقتضى أن تتسع الإمامة لجملة أفكار عن "التفضيل والتفكير" كانت لازمة، بالطبع، كأدوات للتقييم والتوجيه. ولعل هذه الأفكار، تحديدًا، هي التي لمبت النور الجوهري في تبرير الإقصاء الشامل للتاريخ من حقل التفكير الذي راح يتبلور -تبعًا لذلك- في فضاء لا تاريخي. والحق أنه ليس لمة في الإمامة ما هو أكثر جوهرية من "التفضيل والتفكير"، وذلك من حيث يبدو أنه لا سبيل إلى التماس التصور الصريح للتاريخ داخل نسق العقائد إلا من خلالهما أساسًا. ويبدو أن الفكرتين تتضافران معًا في تكريس ذات التصور الواحد للتاريخ، فإذ "التفضيل" يؤول إلى تصورٍ للتاريخ انهيارًا، فإن "التفكير" لا يفعل إلا أن يجسد هذا الانهيار واقعا متحققا "في صورة التشرذم والتفريق والتبثر والقضاء على الوحدة الأولى التي كانت في العصر الأول، عصر النبوة والخلافة" (٥٦) ولعل ذلك يعني أن المرء، هنا، بإزاء ضرب من الارتباط البنيوي بين الفكرتين، وليست مجرد علاقة خارجية طارئة تقبل الانفكاك، ومن هنا فإن الخاتمة "في من يجب تكفيره من الفرق" ليست مجرد ملحق للإمامة، أو تنزيلا للنسق (٥٧)، يستهدف تعيين الفرق الهالكة في مقابل الفرق الناجية، بل القصد منه تجسيد انهيار التاريخ وتحقيقه واقعا، ومن هنا جوهرية ارتباطه بـ"التفضيل" الذي يكرس هذا الانهيار نظرا.

لكنه يبدو -مع ذلك- أن نقطة البدء في التحليل لالتماس التصور التاريخي المهيمن على النسق تتصلق من فكرة التفضيل أساسًا، لا لأن هذا التصور يتبلور، ضمن أفق التفضيل، على نحو أكثر جلاءً، بل ولأن علاقته بالإمامة -وهي حقل التاريخ في النسق- تهدو الأسبق والأكثر جوهرية، وذلك على عكس علاقتها بمفهوم التفكير التي لم تتبلور داخل النسق إلا ابتداء من القرن الخامس الهجري حين ابتدأ إلحاقها بالإمامة. بل إن الإمامة عند بدء تظهيرها -وعند مثل الأشعري مثلا- تكاد أن

٥٦- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج٥، الإيمان والعمل والإمامة، (سبق ذكره)، ص ٣٩٤.

٥٧- فهما وقف القدماء عند رؤية الموضوع مجرد تنحيل للنسق، انظر: الأبيي: المواقف، (سبق ذكره) ص ٤١٤، فإن حسن حنفي راح يراه "ملحقا للإمامة" -وكان ذلك ملييما على قوله- لأنه يصف تاريخ الأمة الإسلامية، ونشأة فرقها الدينية، وكيفية تحول وحدة الفكر إلى كثرة العقائد "وكل ذلك -والإضافة من صفنا- قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة". انظر: حسن حنفي: علم أصول الدين، ضمن "دراسات إسلامية"، (سبق ذكره)، ص ٢٥. والحق أن هذا الإلتحاق للموضوع بالإمامة يبدو الأكثر قبولًا، لا لأن افتراق الأمة قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة فقط، بل ولأنه الأكثر انساقًا مع بنية الموضوع نفسه. والحق أنه أيا ما كان الموضوع ملحقا للإمامة أو تنهيلا للنسق، فإنه إما يلتفت النظر، هنا، ذلك الإلحاق على الوضع الهامشي له -لإمامة قبله- في ختام النسق، بل وتحويلهما إلى مجرد زوائد تعيل التهميش أو حتى الاستبعاد، وذلك رغم كونهما يتكشفان -إن على نحو صريح أو ضمني- عن القصد العميق للنسق، الذي يبدو وكأنه يجهد في إخفائه عبر هذا التهميش لما هو جوهري فيه.

تكون مجرد درس في التفضيل لا غير^(٥٨). ولعل ذلك يرتبط باستقراق التطهير للإمامة -آنذاك- في مجرد الانمكاس على الماضي تقييماً وتوجيهاً، وأعني أن الانشغال الجوهرى، هنا، قد أنصب أساساً، لا على كيفية تعيين الإمام وشروطه، بل على تقييم الاختلاف حول الإمامة في الماضي، وبعد وفاة الرسول مباشرة^(٥٩). وإذا انحصر ذلك في السعي إلى تأسيس تراتب الأئمة (أو الخلفاء) -وكان ذلك خلافاً جوهرياً آنذاك-^(٦٠)، على أساس تراتبهم في الفضل خاصة، فإن ذلك هو ما جعل الإمامة مجرد درس في التفضيل، لأنها لم تكن شيئاً إلا السعي إلى تأسيس شرعية كل واحد من الأئمة أو الخلفاء على كونه أفضل الأمة.

٥٨- والحق أن ذلك ما تكشف عنه المؤلفات الأولى في النسق، سواء عند الأشعري في "الإبانة عند أصول الديانة"، وثاني أهميته من أنه آخر مصنفاته، أو عند الباقراني الذي جعل الإمامة مجرد مدخل إلى كتاب: "مناقب الأئمة ونقض المطاعن من سلف الأمة" -والعنوان بالغ الدلالة على ما يمكن أن يقال تحته عن الإمامة-، ولذلك لم يجد ناصره (الأب مكارني) أي داع للقيام بما قام به الباقراني تقسمه من تقل تلك الفصول (عن الإمامة) على وجهها إلى هذا الكتاب (التمهيد).^(٦١) لأنه وجد تلك الفصول أقرب إلى علم الحديث أو علم التاريخ منها إلى علم أصول الدين. وإذا أهملها، لكنه الضرب من الإهمال بالغ الدلالة فيما نحسب، انظر: الباقراني: التمهيد، نشرة الأب مكارني (المكتبة الشرقية)، بيروت ١٩٥٧، ص ٢٢، ٢٧٨. والحق أن قراءة لهذه الفصول عن الإمامة قد أكدت -رغم بعض الفصول التمهيدية ذات الطابع النظري- على انشغال الباقراني في مجالته للإمامة بما هو تاريخي، وذلك مير اجتراه لما جرى وتقييمه بالمفاضلة. انظر نشرة يوسف ابيش لهذه الفصول في كتابه: نموس الفكر السياسي الإسلامي، (دار الطليعة)، بيروت، ط ١، ١٩٦٦، ص ٣٢-١١٨، وذلك عن ملحة القاهرة للتمهيد (للخضري وأبو ريدة)، ١٩٤٧.

٥٩- وهكذا يبدو ممكناً التمييز في الصياغة المكتملة للإمامة بين ضرب من التفكير يضع قواعد ما ينبغي أن يكون، وبين ضرب آخر من التفكير يتعلق بما قد كان بالفعل، وفيه بالذات ينبثق كل ما له علاقة بالتاريخ، وإذا كان يبدو أن التفكير في الإمامة على العموم قد انبثق داخل نسق العقائد، في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر، وذلك حسب النص المؤسس في النسق، وأعني به نص "الإبانة" للأشعري الذي يجعل من الكلام في "إمامة أبي بكر الصديق" -وهي حدث تاريخي بالطبع- عنواناً للكلام في الإمامة عموماً، فإن ذلك يعني أن ما هو نظري في الإمامة قد انبثق من التاريخي فيها، وكالعادة فإن هذا النظري سرمان ما يمارس إقصاءً وتهميشاً يصبح معه التاريخي من اللواحق التي تقبل الاستبعاد. والحق أن ذلك يكشف عن اكتمال دائرة التهميش والإزاحة لكل ما هو تاريخي داخل النسق، فإذا مضى النسق، قبلاً إلى إزاحة التاريخي فيه عبر إزاحته للإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة لم تجد فيها المستنفات المتأخرة ما يستحق الإبقاء، فإن المرء هنا، يصادف التهميش والإزاحة للتاريخ داخل الإمامة ذاتها، الأمر الذي يكشف عن استعالة هذا التهميش إلى ثابت ينتظم بيئة النسق وبناء عناصره كذلك.

٦٠- بل لعله جوهر الخلاف في الإمامة، لأنه فيما يعني قبول هذا التراتب إقراراً بشرعية كل ما تحقق في الماضي، وما ترتب عليه في الحاضر أيضاً، فإن رفضه لا يعني سلب الشرعية عن ما تحقق في الماضي فقط، بل ويبرر كل معنى إلى تعويض ما ترتب عليه في الحاضر أيضاً.

ولعله يبدو، هنا، أن الترتاب في الفضل هو الأساس في تراتب الأئمة أو الخلفاء، وبما يعني أن تقدم الإمام أو تخلفه في سلسلة الأئمة يرتبط بموقعه في سلسلة الأفضل من أهل العصر. وإذا يرتبط ذلك بما "صار إليه معظم أهل السنة (من) أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر"^(٦١)، فإنه -ومنذ الأشعري- لا شيء يؤسس لإمامة أبي بكر، ومن جاءوا بعده أيضاً، إلا النص أو الإجماع^(٦٢) على أنه كان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة من العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأمة وغير ذلك^(٦٣)، أو -وبعبارة للباقلاني يكتف الاختصار دلالتها- على "اجتماع خلال الفضل والإمامة" فيه^(٦٤)، ويتجاوز الأمر، من غير شك، أبا بكر إلى عمر من بعده، وذلك من حيث أن عقد الإمامة له واختياره لها إنما يأتي من أنه كان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنه^(٦٥). وإذا الأمر هكذا فيمن يخلّفونه أيضاً، فإنه يبدو فعلاً أن الترتاب في الفضل هو المؤسس للتراتب في الإمامة، حيث (الفضيلة) لا غير هي المحدد، هكذا، لانعقاد الإمامة لأشخاص من تولوها، ولتراتبهم فيها بالطبع.

والحق أن تأخر الكلام في التفضيل عن حدث الإمامة^(٦٦)، كان لابد أن يجعل منه شيئاً أقرب إلى حكم القيمة المفروض على واقع ما جرى من خارجه، وليس أداة منهجية لتحليل الواقع مثبتة منه، ومن هنا عدم دلالاته على واقع ما جرى فعلاً، وتحوله بالتالي إلى مجرد إسقاط لتصور مثالي على واقع متخيل، ذلك أن قراءة لجمال الروايات^(٦٧) التي راحت تسرد وقائع وكيفية انعقاد الإمامة لأبي بكر

٦١- الجويني: الإرشاد، نشرة محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٤٣٠.

٦٢- فقد أثر الأشعري -وحيا بدوره الرائد فيما يبدو- إلا أن يوظف الآيتين معا في نصين مختلفين. إذ (النص) هو الآية الغالبة في (الإبانة)، فيما (الإجماع) يهيمن تماماً على (السمع). واللافت أن الإشارة لم يفعلوا بعده إلا كترس الآيتين معا، أو أحدهما على الأقل، في إنتاج إمامة أبي بكر -ومن تلات- عبر كونه الأفضل من أهل العصر بل إن ثمة منهم من راح يضيف دلالة الاجتهاد أيضاً. فالأمدي حين رأى أن مستند ذلك (أي التفضيل) ليس إلا الظن، وما ورد من الآثار وأخبار الأحاد، فإنه راح يستند إلى "الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد". انظر: الأمدي؛ غاية المرام. (سبق ذكره) ص ٣٩١. وهكذا تجتمع الدلالة على التفضيل من النص (قرآناً وسنة بالطبع والإجماع والاجتهاد معا.

٦٣- الأشعري؛ الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي محب الدين الخطيب، (المطبعة السلفية) القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧٦.

٦٤- الباقلاني؛ التمهيد، ضمن كتاب يوسف آيش: نصوص الفكر السياسي الإسلامي، (سبق ذكره)، ص ٦٣.

٦٥- الأشعري؛ الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

٦٦- إذا كان الكلام لا يمكن أن يكون مساوياً للحدث على العموم، بل لابد أن يتميز عنه، لأن كونه لاحقاً على الحدث، يجعل من الحدث شيئاً في قبضته، فإن تأخر الكلام عن الحدث هنا لمدة متطاولة، ناهيك بالطبع عن قصد الكلام ترجية الحدث، يزيد لاشك من سطوته على الحدث، وإلى حد ينوب فيه الحدث.

٦٧- لعل أكمل الروايات التي تصور ما حدث في هذه الفترة ترد في "الإمامة والسياسة" لابن قتيبة، وفي "تاريخ الأمم والملوك" للطبري، وكلاهما، سني المعيدة.

-ومن تلوه أيضا- لتكشف عن أن جميع الأخبار التي تتلقاها (هذه الروايات) حول الطريقة التي بوي بها أبو بكر تجعل "القبيلة" المحدد الأول والأخير لجميع المواقف^(٦٨). إذ الاحتجاج بالقبيلة يبدو المهيمن بقوة على كافة حجج الفرقاء المتنازعين على الخلافة إبان حدث السقيفة وما تلاه حتى استقر الأمر لأبي بكر، وأعني أن أحدا آنذاك لم يستد في تبرير أحقيته بالخلافة إلى كونه (الأفضل)، وذلك حتى فيما يتعلق بابن أبي طالب الذي يكشف تحليل أقواله عن وعي حاد بدور القبيلة حاسما في استئثار بعضهم بالخلافة دونه، رغم أنه كان يرى نفسه الأحق بها، لا لكونه الأفضل، بل لقربته من النبي، وهي الحجة (حجة القرابة) التي استندت إليها قريش نفسها في انتزاع الأمر من الأنصار^(٦٩). فإن رد الأنصار جدارتهم بالخلافة إلى "سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب"^(٧٠)، فإن قريشا تحتج بقول أبي بكر: "نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن مع ذلك أو وسط العرب أنسابا، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة"^(٧١)، ثم تؤكد بلسان عمر مخاطبا الأنصار أيضا "والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولوا الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه -ونحن أولياؤه وعشيرته- إلا مدل بباطل أو متورط في هلكة"^(٧٢). وهكذا لم تجد قريش ما تستند إليه -في مواجهة الأنصار- إلا

٦٨- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (سبق ذكره)، ص ١٣٢.

٦٩- وبالرغم من ذلك فإن ابن خلدون، الذي يولي تحليل نشأة الدولة العربية الإسلامية وأطوار تطورها استنادا إلى مفهوم العصبية (والذي لا معنى له خارج فضاء القبيلة)، يسكت تلمعا عن التصريح بأي دور لقبيلة فيما حدث إبان فترة الخلافة الراشدة، وأعني أنه، إبرازا لاشعريته وتأكيدا لها فيما يبدو، يستثني هذه الفترة من التحليل استنادا إلى عصبية القبيلة، فهو يمتضي إلى التمييز بين الخلافة (والوازع فيها يكون دينيا فقط)، والملك (حيث الوازع السلطاني والعصبياني) ومن هنا فإنه بينما لا يكون العهد بالإمامة -ضمن الملك- إلى غير من يرتضيه المصيبة، فإنه لا يكون -ضمن الخلافة- إلا إلى من يرتضيه الدين فقط^١. ولعل كون العهد في الخلافة لا يكون إلا إلى من يرتضيه الدين فقط^٢ يكشف عن الحضور المضمحل لمفهوم التفضيل لاشك، حيث لا رضا في الدين إلا للأفضل فحسب، وهكذا يبدو ابن خلدون أشعريا صريحا يقول بالتفضيل، وإن بدأ عنده مضمرا، ويُلح على إبراء فترة الخلافة الراشدة من كل ماله علاقة بالمصيبة القبلية، ويعلل، في المقابل، من شأن تميزها الديني، وإلى حد اعتبار كل ضروب الاختلاف فيها مجرد ضروب من الاجتهاد، ولعل في ذلك كله ما يؤكد أشعريته، التي جعلته يسمي، لا إلى تقديم صورة، ولو محتملة، لما جرى في هذه الفترة استنادا إلى جملة مفاهيمه وأدواته المنضبطة، بل إلى رسم صورة متخيلة عنها تؤثر في مخيال الناس أساسا. انظر ابن خلدون:

للقمعة، طبعة على عهد الواحد والفي (دار نهضة مصر)، القاهرة، ٢٠٠٢، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٥٩٨-٦٢٤.

٧٠- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، (سبق ذكره) ج ١، ص ١٣

٧١- المصدر السابق

٧٢- المصدر السابق، ص ١٥.

وضمها المتميز بين قبائل العرب، وهو ما رضى له الأنصار، إقرارا بمنطق القبيلة الذي كانوا يفكرون ضمنه لاشك، فراحوا يسلمون: "إن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولى سلطانه"^(٧٣). وحين كان على قريش، بعد ذلك، أن تحسم أمرها في مواجهة آل البيت الذين راح ابن أبي طالب يحث باسمهم: "الله: يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقمر بيته إلى دوركم وقور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأننا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم"^(٧٤)، فإنها لم تجد ما ترد به إلا قول عمر: "إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وأن قريشا اختارت لنفسها فأصابها"^(٧٥). وهكذا يتبدى التباين لافتا بين روايات الأخباريين ونصوص^(٧٦) المتكلمين فيما يتعلق بفترة الخلافة الراشدة، إذ بينما تتجلى روايات الأخباريين عن الدور الحاسم للقبيلة آنذاك، فإن نصوص المتكلمين لا تكشف -وكما سبق الإشارة- إلا عن الحضور

٧٣- المصدر السابق، ص ١٦.

٧٤- المصدر السابق، ص ١٩، وبالمثل من أن كثيرين من الذين تغلبوا عن البيعة لأبي بكر ومالوا إلى علي ابن أبي طالب - وكانوا من فقراء الصعابة- قد استقوا في ميلهم إلى الإمام إلى قناعات لا علاقة لها أبدا بما ينتمي إلى عالم القبيلة، بل إلى ما يضاد هذا العالم تماما، حيث بدا الإمام في مخيالهم رمزا لإسلام لا يعرف التمييز على أسس القبيلة، فإن وعي الإمام نفسه لم يتجاوز -فيما يظهر من الروايات المديدة- حدود عالم القبيلة، ولذلك وفقت حججه في مواجهة قريش عند هذه الحدود لا تتخطاها، (انظر تفصيل حججه في: المصدر السابق، ص ١٨-٢٠). والحق أن ذلك يعني أنه قد كان لمة وهي يتلور خارج حدود القبيلة، لكنه كان يتلور مع هؤلاء الذين ليسوا جزءا أصيلا منها في الواقع.

٧٥- نقلا عن: محمد عمار، الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب (ضمن كتاب: علي بن أبي طالب.. نظرة عصرية جديدة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٢. واللافت في هذا النص أنه ينسب الاختيار صراحة إلى (قريش)، وليس لجمهور (المسلمين)، والحق أن الروايات عن هذه الفترة كثيرا ما تتحدث عن المسلمين من جهة، في مواجهة قريش من جهة أخرى، الأمر الذي يؤكد على حضور الوعي بالانتماء بين القبيلة من جهة وبين ما يتجاوزها من جهة أخرى. وقد أورد الطبري رواية دالة في هذا الصدد، وكان ذلك حين راح "عبد الرحمن بن عوف" يسأل الناس المشورة فهمن يرونه أهلا للخلافة من (أهل الشورى) الذين عندهم عمر قبل موته: "فقال عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف (المسلمون) فبايع عليا، فقال المقداد ابن الأسود: صدق عمار، إن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا. فقال ابن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف (قريش) فبايع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا". الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، (دار المعارف بمصر)، ط ٤، القاهرة ١٩٧٧، ج ٤، ص ٢٢٢-٢٢٣. ورغم أن الروايات تنهض بالخلافة لعثمان لسبب آخر غير هذا الانتماء، إلا أنه يبدو أن قريشا (القبيلة) هي التي انتصرت أيضا هذه المرة.

٧٦- وهذا الاستخدام هنا مقصود تماما، لأن ما يقدمه المتكلمون عن أحداث هذه الفترة، لم تكن أخبارا تقبل مجرد الفحص، ناهيك بالطبع عن الانتقاد، بل نصوصا ليس للمرء بازائها إلا التسليم والالتقياد.

المهيمن للتفضيل والفضيلة.^(٧٧) والحق أن تجاوزاً الروايات إلى تحليل مجمل العوامل التي ساهمت في انعقاد الخلافة وتداولها، ليكشف -بالفعل- عن كون (القبيلة) لا (الفضيلة) هي المحدد لانعقادها وتداولها على نحو ما تحقق، وأعني أن جملة المعطيات الواقعية السائدة آنذاك لم تكن تسمح أبداً بما يتجاوز إطار القبيلة، لا فيما يتعلق بفترة الخلافة الراشدة فقط، بل وفيما يتعلق بفترة الدعوة النبوية أيضاً. ومن هنا ما صار إليه ابن خلدون -في "فصل أن في الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"- من الاستناد إلى حديث "ما يبعث الله نبياً إلا في منمة من قومه" في التأكيد على أنه: "هكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والمصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر المادة... وإذا كان هذا الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن (في الأصل "إلا"، ولكن المعنى لا يستقيم) -يخرق له المادة في القلب بغير عصبية.. (وهكذا) فإن كل أمر تحمّل عليه الكافة فلا بد له من العصبية"^(٧٨). ولا يبدو أمر العصبية أكثر جلاء في التاريخ اللاحق لحقبة النبوة والخلافة^(٧٩) على الخصوص، فإنه يبدو وكأن تحليل ابن خلدون لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لا يكشف إلا عن "هيمنة مفهوم العصبية بقوة على تاريخ هذه الدولة، وعلى نحو يكاد فيه أن يكون قانونها الأوحد.^(٨٠) إنها، إذن، "طبائع العمران" السائد

٧٧- والحق أن التباين بينهما يظل أيضاً موقف كل منهما من الماضي الذي يتحدثان عنه. إذ في حين تسعى روايات الإخباريين إلى تقديم صورة ولو تقريبية لما حدث في الماضي، صورية وإن كانت غير مطابقة تماماً بفعل سلطة التأويل التي لا فلتت من هيمنتها حتى المورخ، إلا أنها محتملة على الأقل، فإن نصوص المكلمين ليست مطبوعة في انعكاسها على الماضي، بهذا الماضي في ذاته، وما حدث فيه، بل يعينها أساساً رسم صورة متخيلة عنه، وذلك عبر إسقاط تصوراتها المثالية عليه. ولقد انعكس ذلك على شكل كتابة كل منهما، إذ في حين يلمح المرء تبايناً بين روايات الإخباريين في العبارة، وهو التباين الذي يؤكد الحدث لا يطمسه، فإنه لا شيء سوى الاتفاق في العبارة بين نصوص المكلمين، الأمر الذي يكشف عن الاصطناع فيها.

٧٨- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ٥٢٨-٥٢٩.

٧٩- ذلك أن أشمرية ابن خلدون تغلب عليه فيما يتعلق بهاتين الحقيقتين، فيمستثنيهما من هيمنة قانونه عن العصبية. ففي حين كان عليه، وفيما يفرضه منطق الفصل المشار إليه من "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، أن يستمد مادته من حقبة النبوة، وهي غنية لحسن الحظ بما يؤكد دعواه فإنه هنا -وكما فعل بالنسبة لحقبة الخلافة- يستكت تماماً من الإشارة إلى كل ما له علاقة بالعصبية. ولذلك فإنه يستمد مادة هذه الفصل كلها من تاريخ الدولة الميامية، رغم أنها لا علاقة لها بموضوعه المباشر. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ٥٢٨-٥٢٩.

٨٠- والحق أن الارتباط، عند ابن خلدون، بين الدولة (وهي الدولة موضوع تحليله، لا الدولة المموم) والعصبية هو نوع من الارتباط العضوي، وإلى حد أنه لا وجود للدولة دون عصبية عنده. ورغم أنه لا مفرار في تمييز مفهوم الدولة عنده عن الدولة في الفكر الإسماعيلي الحديث، فإن بنية الدولة العربية للراشدة قد لا تفرق، رغم تخاريف الخدائث على سطحها، بنية دولته.

أنداك هي ما يؤول إلى هذا المفهوم -القانون، مما يؤكد على كونه إثباتاً عنها، وليس مفروضاً عليها من الخارج، ومن هنا كونه قانوناً ثابتاً لهذا الممران، وإلى حد أنه لا انفكاك عنه -حسب ابن خلدون نفسه- إلا بما هو خارق للمادة، وإذ الخارق للمادة لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم آخر غير العصبية القلبية، يُستمار لتقرأ من خلاله أحداث أي حقبة من تاريخ الدولة المربية الإسلامية، سيكون مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل باطني. لهذا التاريخ.

وضمن هذا السياق يبدو التفضيل (وهو المفهوم الذي راح يقرأ من خلاله المتكلمون (الأشاعرة خاصة) أحداث حقبة الخلافة الراشدة) مجرد إسقاط متأخر على هذه الحقبة^(٨١)، ومن هنا ما ينطوي عليه من الاصطناع لاشك، فإذا قصد من التفضيل هو ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق، فإن ذلك قد آل -وكان لابد أن يؤول- بالتكلمين إلى اصطناع ضروب من الفضل يتسببونها إلى المتقدم في الخلافة ليتفوق بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة -هكذا- مبرراً، وهكذا يصطنع المتكلمون تقدماً في الفضل يبررون به التقدم في الخلافة، فيوهمون بأن التراتب في الفضل هو أساس التراتب في الخلافة أو الإمامة. والحق أنه ليس ثمة إلا التراتب في الإمامة (المحققة) أولاً، يتلوه السمي إلى تبريره عبر (اصطناع) تراتب في الفضل ثانياً، وأعني أن تحقق إمامة الواحد من الخلفاء سابقاً على الآخر هي التي توجب اصطناع تقدمه في الفضل عليه. وإذن فإن الإمامة (والتراتب فيها) هي التي أوجبت التفضل (والتراتب فيه)، لا العكس. ومن المفارقات أن الإقرار بهذه الحقيقة قد أفلت من الأشعري نفسه، وذلك حين قرر بصدد إمامة أبي بكر إنه "إذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب أنه أفضل المسلمين"^(٨٢)

وهكذا يبدو إيجاب الفضل مستفاداً من إيجاب الإمامة، وبما يعني أن التراتب في الإمامة هو ما

٨١- لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه، هنا، مجرد الإيمان، بل والسياسة، حيث قصد منه تكريس سياسة الحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤدي قراءة ما حدث في الماضي من خلال مفهوم (القبيلة) إلى إعادة النظر في هذا الماضي، وعلى نحو قد يتقوض معه ما ترتب عليه في الحاضر، فإن قراءته من خلال مفهوم (التفضيل) لا تستبعد فقط إمكان إعادة النظر في الماضي، بل وتترى في ذلك خروجاً على صحيح الاعتقاد. ولا يبدو هكذا أن (القصد) إلى تكريس وضع ما، هو ما يؤسس القول في التفضيل، وبعبارة صار البعض من الأشاعرة أنفسهم إلى أن "التمسوس المذكورة (في التفضيل) لا تعيد القطع على ما لا يخفى على متصف"، ولذلك فإن "مستنده ليس إلا الظن، وما دور في ذلك من الآثار، وأخبار الأحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد" أو بدلالة الإجماع، فإن ذلك يعني أن إسناده التفضيل، بعد ذلك إلى (النصر) من الله أو الرسول، إنما يستهدف مجرد التغطية على الأسس الأيديولوجية للتفضيل عبر استبدال (النصر) بـ (القصد). انظر: الأبيحي: المواقف، ١٢، ١٣، والأمني: غاية المرام، ص ٢٩١.

٨٢- الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٧.

يؤسس للتراتب في الفضل. ولا ريب في أن الإمام، ضمن هذا السياق، لا يكون إماماً لأنه الأفضل، بل إنه يغدو الأفضل لمجرد كونه الإمام. وإذا يبدو أن هذا التلازم بين مجرد أن يكون المرء إماماً، وبين إيجاب كونه الأفضل، قد تبلور كرد متأخر على ما صار إليه الشيعة الزيدية من "جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل، فإن ذلك يعني أن التفضيل قد تبلور، لأول وهلة، لمنح إمامة المفضل، ومن حسن الحظ أن أحد البناة الأوائل للنسق الأشعري، يقرر -تأكيداً لذلك- أن "افرض من ذلك (أي التفضيل) ينبت على منع إمامة المفضل"^(٨٣). ولعله يبدو غريباً ذلك السعي -بالتفضيل- إلى منع إمامة المفضل، رغم أن تجويز إمامته (أي المفضل) كان سبيل من قالوا به من الشيعة وغيرهم إلى تجويز الإمامة لكل من أبي بكر وعمر تحديداً (وهما من انشغل أهل السنة بإمامتهما على نحو خاص). وإذا كان ذلك ما قرره الزيدية صراحة^(٨٤)، فإنه يبدو أنه قد كان هناك أيضاً -وراء القول بإمامة المفضل- ما سكتوا عنه الأشاعرة، فراحوا يسمعون لذلك إلى منع إمامة المفضل. فلعلهم قرأوا جملة ما قاله الزيدية حول "إمامة المفضل"، وأدركوا ما ينطوي عليه من النظر إلى ما جرى، فيما يتعلق بالإمامة، بوصفه انتصاراً لقيم القبيلة التي بدا لهم أن الإسلام لم يكن قد تجاوزها بعد^(٨٥)، وفطنوا إلى ما يرمي إليه هذا النظر للإمامة في سياق مغاير لما استقر عليه الفكر الشيعي على المومم. فإذا انشغل عموم الشيعة، من الإمامة، بالكيفية التي تتحقق بها (نصاً وتعييناً لا اختياراً وشورى)، فإنهم لم يركزوا على تقييم ما جرى بشأنها من داخله، وانحصر دحضهم، لهذا الذي جرى، انطلاقاً من كونه لم يتحقق طبقاً للكيفية التي كان لابد أن يتحقق بها عندهم، وهي النص. وأما الزيدية، فقد انشغلوا، لا بدحض ما جرى بشأن الإمامة لمجرد مخالفته للكيفية التي كان لابد أن تتحقق بها، وهي النص (وكيف وهذا...) وهم الذين بلغوا حد القول بأنها شورية^(٨٦). بل ركزوا الاهتمام على قرارة ما جرى واكتشاف قوائمه

٨٢- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٥٢٠.

٨٤- فهم جميعاً على أن علياً كان مستحقاً للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن الأمة ليست بمضطحة خطأ ثم في أن ولت أبا بكر وعمر.. ولكنها مضطحة خطأ بينما في ترك الأفضل". انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره) ج ١ ص ١٢٧.

٨٥- فالأصل في إمامة المفضل هو: تسكين ثلاثة الفتنة، وتطليب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قریش وغيرهم لم يهبط بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثار كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تتقاد له الرقاب كل الانقياد". فكانت المصلحة، لذلك، في إمامة المفضل، لكنها كانت، على حال، خطأ لم يبلغ مع أبي بكر وعمر، بسبب الطبيعة المتميزة لشخصيتهما، ذريعة الفسق أو الاثم، ولكنه إذ يبلغ الذروة مع عثمان، فإنه يؤول إلى الطمن فيه وتكفيره. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل (سبق ذكره) ج ١، ص ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠.

٨٦- الأشعري: مقالات الإسلاميين، (سبق ذكره)، ج ١، ص ١٢٥.

الخاصة من الداخل، وهو ما آل بهم إلى إدراك كونه جاء تكريسا لعالم القبيلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد. ومن غير شك فإنه في مقابل (عالم القبيلة) هذا، ماثلا في إمامة المفضل، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلا في إمامة الأفضل، وهو التقابل نفعه بين (عالم المتحقق) من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى. وهكذا يبدو الواقع ضمن هذه النظر^(٨٧) -منطويا في جوفه، لا على المتحقق فقط، بل وعلى الممكن أيضا، وبما يعني، بالطبع، إمكان سلب المتحقق ونفيه بواسطة الممكن. وإذا فإنهم لا يقبلون المتحقق بوصفه واقعة نهائية لا تقبل التخطي، بل بوصفه لحظة ضرورية فرضتها ظروف الواقع حقا، ولكنها مع ذلك، مجرد لحظة عارضة يستحيل إلا تجاوزها لإفساح السبيل أمام الممكن للتحقق في صيرورة لا تتوقف فيها عمليات التحقق والتخطي، وهكذا فإن قبولهم للمتحقق كان قبولا (تاريخيا)، لا (مطلقا) كالحال عند الأشاعرة الذين سموا إلى ترسيخ هذه النظرة المطلقة لكل ما تحقق إبان فترة الخلافة، ليبقى هذا المتحقق فاعلا أبدا في مخيال الجماعة وقادرا على صياغة تصوراتها، حتى في الحاضر. ومن هنا السعي الأشعري إلى "منع إمامة المفضل، التي أدركوا فيها سميا بالممكن إلى زعزعة هذا المتحقق ونفيه.. وإذ التفضيل هو أداة الأشاعرة في منع "إمامة المفضل"، حسب الجويني، فإن ذلك يعني أن التفضيل ينبنى بالأساس على نظرية في الطبيعة المطلقة للمتحقق وأوليته على الممكن. بل إن التفضيل الأشعري يسمى بالكيفية إلى تغيب هذا الممكن وإقصائه. على نحو تام، وذلك بوصفه سقوطا إلى الأقل فضلا على الدوام. فإذا الممكن يبدو الأفضل، تبعا للقول بإمامة المفضل، والمتحقق هو المفضل أو الأقل فضلا، فإن المتحقق هو، على العكس، الأفضل، تبعا للقول بالتفضيل، وأما الممكن فهو المفضل أو الأقل فضلا. وهكذا يبدو التحقق هو الأساس في الفضل، وبما يعني أن الشيء لا يتحقق لأنه الأفضل، بل إنه الأفضل لمجرد أنه قد تحقق فعسب. ومن غير شك فإنه يستحيل مع هذا التلازم بين المتحقق والأفضل تجاوزه أو تخطيه، وهو ما يجعل ارتباط التاريخ مستحيلا تماما. إذ الثبات عند (المتحقق)، بسبب كونه الأفضل، لا يقدم البتة تاريخا، لأن التاريخ هو صيرورة للواقع، لا تتوقف عند جانبه المتحقق، بل تتجاوزه إلى ما لم يكنه بعد، وهو ما يعني أن التاريخ في جوهره، هو سلب للمعطى المتحقق، وليس أبدا ثباتا عنده. وهكذا يتكشف التفضيل عن نظرة وضعية معادية للتاريخ، ذلك من حيث لا يرى -كالوضعية- إلا الواقع في جانبه، المتحقق فقط، ومن دون أن ينقذ إلى جملة المكتات الكامنة فيه.. ومن هنا كونه يمثل تكريسا للواقع القائم،

٨٧- والحق أن قيمة هذه النظرة لتأتي من قدرتها على الجمع في بناء الواقع بين الممكن والمتحقق مما، وبما يعني تجاوزها العلم في أحد طرفيه، وهو ما وقف عنده كل من الشهامة وأهل السنة الذين عجزوا لذلك عن الوعي بجوانبي الواقع، واكتفوا بإسقاط تصوراتهم المطلقة عليه.

ومناهضة لأي سعي إلى تقييده، وهو ما يمكن طابعه التبعيالي الذي يتفق فيه مع الوضعية التي أفاض ناقدها في الكشف عن طبيعتها التسلطية^(٨٨). ولعل ذلك يدفع إلى التأكيد على أن السياسة كانت هي الفضاء الذي انبثق فيه مفهوم التفضيل الأشعري على نحو مباشر، ولكن مع ملاحظة أنه قد خضع بدوره لقانون التحول الأساسي في الثقافة التراثية من التاريخي إلى البيئي، وأعني أنه سرعان ما تجاوز ارتباطه التاريخي مع السياسة التي انبثق فيها على نحو مباشر، إلى تكوين مجال معرفي خاص راح منه يمارس هيمنة بتبوية شاملة على نظام المعرفة السائد في محيط الثقافة بأسره.

فإذا راح التفضيل، في سعيه إلى تثبيت الواقع القائم، يؤسس نفسه على تصور لما تحقق في الماضي (لا من حيث هو كذلك، بل بوصفه أساسا للحاضر) باعتباره الأفضل، فإنه كان، هكذا، يضع أساسه في الماضي. إذ المتحقق، من حيث هو كذلك، لا يتميز عن الممكن أو الذي لم يتحقق بمد إلا بأنه يتقدمه في الزمان، أعني أنه مجرد ماضٍ. ولعل ذلك يعني أن المتحقق ليس إلا (المتقدم) قياسا على (المتأخر) الذي هو ممكن لم يتحقق بعد؛ وبما يعني أن المتحقق يرادف المتقدم، فيما المتأخر هو قرين الممكن. والحق أن هذا الارتباط بين (المتحقق والمتقدم) من جهة، و(الممكن والمتأخر) من جهة أخرى يبلغ حدا من الجوهرية يستحيل الفصل تماما دونه. ذلك أنه إذا كان مجرد التحقق لا يمكن أن يصنع فضلا، فإن الانتقال من (المتحقق) إلى (المتقدم) هو ما يصنع الفضل ويؤسسه، لأنه إذا كان المتحقق لا يتميز عن الممكن (غير المتحقق) إلا بمجرد التقدم في الزمان، فإن المتقدم لا يتميز على المتأخر -حسب خطاب الثقافة المهيمنة- بمجرد التقدم بالزمان، بل وبالعلمية والطبع والشرف والمرتبة^(٨٩).

٨٨- كان ذلك ما أفاض فيه فلاسفة معهد العلوم الاجتماعية بفرانكفورت، وخصوصا أدورنو الذي عني بتحليل النزعة التسلطية على العموم، وكذا ماركيز في: العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط٢، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٢-٢٢٨.

٨٩- والحق أن أولية المتقدم، على هذا النحو، قد تبلورت ضمن سياق فلسفي، حيث انبثقت عن الإنشائية الفلسفية الخاصة بملافة الله بالعالم، حين اضطر من رفضوا تهما زمنيًا لله على العالم، أن يولوا ضريا آخر من التقدم لله على العالم بالطبع والشرف والمرتبة. وبالرغم من ذلك، فإن المتكلمين قد استفادوا من هذه المسألة ضمن سياقاتهم الخاصة، وعلى نحو يبدو فيه التقدم، هنا، لا لله على العالم، بل للنبي -وحتى للإمام- على غيره. وهكذا يتجسد الأمدي عن المتقدم بالشرف -فبإزاء اختصاص أحد الشئيين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه، كتقدم النبي صلى الله عليه وسلم على العالم- وكذلك يتحدث عن التقدم بالمرتبة، ويراه مَثَلا في تقدم الإمام على المأمومين. وهكذا كانت المسألة الخاصة بأولوية المتقدم (بالمرتبة أو بالشرف... إلخ) مستوحاة ضمن السياق الكلامي. انظر: الأمدي: لبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، نشره عبد الأمير الأصم، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند المربي (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ط٢، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٨٠.

وهكذا يمكن الانتقال من (المتحقق) إلى (المتقدم) تحولاً من فضاء (الزمان) إلى فضاء (القيمة)، وهو ما يتسق مع جوهر التفضيل على العموم. وإذا المتحقق هكذا، (أعني لا من حيث هو كذلك، بل بما هو يراصد المتقدم) لا يتميز بمجرد تقدمه في الزمان، بل -والأهم- بتقدمه في الطبع والشرف والمرتبة، فإن ذلك يعني أن أوليته ليست، هنا، واقعة عارضة أنتجتها الأممية الزمانية فحسب، بل واقعة أصلية ترتبط جوهرياً، بطبيعة المتحقق أو المتقدم ذاته. ولقد اقتضى ذلك، بالطبع، تصوراً لطبيعة هذا المتحقق -المتقدم، لا بوصفه وجوداً حياً ينطوي- لكل حياة- على كافة ضروب التفاضل والاختلاف، بل بوصفه نموذجاً لا بد من تصوره خلواً، على نحو مثالي، من كل ضروب الخلاف، وذلك عبر إسقاط الصور المتخيلة على هذا النموذج -المتقدم، بما يجعله فاعلاً في صياغة مخيال الجماعة، وقادراً على توجيه حاضرها بالتالي. وهكذا يبدو وكأن ثمة ضرباً من التوجيه المزيج، للماضي من الحاضر أولاً، توطئة لممارسة الماضي توجيهه للحاضر على نحو دائم لاحقاً؛ ثمة أولاً التوجيه للماضي عبر إسقاط الصور المتخيلة عليه من الحاضر، وثمة ثانياً التوجيه من هذا الماضي (الموجه أصلاً) عبر تبلوره في المخيال كبناء مطلق يستحيل تجاوزه في الحاضر. واللافت في هذا التوجيه المزيج أنه يجعل مركزية التفضيل بأسره تقوم في الماضي، الذي ينطوي وحده -وعبر الاصطناع غالباً- على كل شروط الفضل والتميز. وإذا أصبح الماضي هكذا، أعني من حيث يستحيل إلى نموذج، هو مصدر الفضل وأصله، فإن كل زمان لاحق لا يمكن إلا أن يكون إطاراً للأقل فضلاً وقيمة، لأنه يمثل -آنئذ- مجرد انهيار للنموذج -المتقدم (في الماضي) وتدهور له. ولعل هذا الانشطار، في صميم الزمان، بين لحظة نموذجية وبين لحظات من الانهيار والتدهور تتلوهما يعني أن المرء، هنا، بإزاء رؤية يبدو فيها التاريخ انهياراً وتدهوراً، على نحو دائم، من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وبما يعني أن التفضيل قد استحال من مجرد أداة لتكريس الواقع القائم في الإمامة، إلى كيفية لتصوير التاريخ بوصفه انهياراً، وهو التصور الذي أسس لرؤية للعالم راحت تتنظم كل ضروب التفكير وأدواته، وأنظمة إنتاج المعرفة داخل خطاب الثقافة المهيمنة.

ولقد راح الأشاعرة يركزون هذه اللحظة -النموذج، التي يبدأ منها التاريخ دورة انهياره وتدهوره، حول لحظة النبوة التي كان لا بد من تصورها -تبعا لذلك- ذروة الفضل ومثاله. ومن هنا السعي الملحاح إلى تصور هذه اللحظة خلواً من كل ضروب الاختلاف مطلقاً، وبما يعني اختزال مسألة الفضل، فيما يتعلق بالحقب والقرون على الأقل، في مجرد الوحدة التي تغلو من الاختلاف، فيما يختزل غياب الفضل -تبعا لذلك- في التشتت والافتراق^(٩٠). وإذاً فإن ما يبرر كون عصر النبي هو

٩٠- والحق أن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري بين مسألة التفضيل من جهة، والمسألة الأخرى التي ترتبط بالإمامة بدورها، وتكرس لنفس التصور المضمر عن التاريخ في التسق الأشعري، وأعني بها مسألة التكفير التي انبثقت بأسرها عن السعي إلى إقصاء التعدد والاختلاف. وذلك ما سنعود إليه لاحقاً على أي حال.

"عصر السعادة"^(٩١) إنه كان "عصر الوحدة"^(٩٢) الذي راحب تلووه، لسوء الحظ، عصور الشقاوة بكل ما تمخضت عنه من مظاهر التعارض والاختلاف. وهنا يبدو وكأن لحظة النبوة تمثل ذروة الفضل وكماله بالقياس إلى ما يتلوها فقط، وبما يعني أنها تكتسب دلالتها ومعناها من التاريخ اللاحق عليها، فحسب، والذي يكتسب منها، بدوره، كل دلالاته ومعناه. ولعل ذلك يكشف عن كونه مجرد لحظة جزئية، وذلك من حيث لا تمثل أساساً لتصوير تاريخ كوني شامل، بل للتاريخ اللاحق عليها فقط. ولقد أدرك الأشاعرة، فيما يبدو، ضرورة تجاوز هذه الجزئية، لتبقى اللحظة التي يتأسس عليها التاريخ بريئة عن كل نقص من جهة، وقادرة على تفسيره في شموله وكليته من جهة أخرى. وإذ بدأ أن أي سعي إلى تجاوز هذه (الجزئية) كان يقتضي تصوير لحظة النبوة، لا كمجرد نقطة أولى يبدأ منها الفضل انهياره، بل كتاج لتطور في الفضل تعد هي لحظة ختامه واكتماله، ويحيث تعتمد، أيضاً، دلالتها ومعناها من هذا التاريخ السابق عليها، وذلك بقدر ما يستمد منها، بدوره، دلالاته ومعناه، فإن الأشاعرة قد راحوا يتصورون التاريخ السابق على نبوة محمد بوصفه تطوراً في الفضل -لا انهياراً له- من الأقل فضلاً إلى الأفضل، وأعني أنهم راحوا يفاضلون بين الأنبياء، ولكن في ضرب من التفضيل كان لابد أن ينعكس فيه اتجاه الحركة من الأفضل إلى الأقل فضلاً، إلى الحركة من الأقل فضلاً إلى الأفضل. ومن هنا صاروا إلى "أن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم (أي الأنبياء)، وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم، وهم خمسة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام"^(٩٣)، وجعلوا الفضل فيهم مترتباً من الأقل فضلاً إلى الأفضل، وذلك باعتبار "أن من بُعث منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعث منهم إلى قوم مخصوصين"^(٩٤). وإذ يبدو التطور في النبوة من الخطاب "لقوم مخصوصين" إلى الخطاب

٩١- حسين الجسر: الحصون الحميدية، (سبق ذكره)، ص ٢.

٩٢- وهكذا اتفق متكلمو الأشاعرة على "أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته كانوا على طريق واحدة، ولم يكن بينهم خلاف ظاهر". انظر: الأسفرائيني: التفسير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١٢. ومن هنا فإنهم، ورغم الانشغال بتعيين أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، قد سكتوا تماماً عن نسبة أي ضرب من الاختلاف إلى فترة النبوة، وذلك رغم الاختلاف بينهم في تعيين أول ضروب الخلاف. فإذا وقف الأشعري (في المقالات) عند الإمامة كأول ما حدث من الخلاف، فإن الأسفرائيني (في التفسير) يرى الخلاف حول موت النبي أول ما حدث من الاختلاف، ويوافقه البغدادي (في الفرق)، وأما الشهرستاني (في الملل) فإنه يرتد بأول ما حدث من الخلاف إلى ما هو أسبق، لكنه لا يتجاوز به ما حدث أثناء مرض موت النبي. ولقد سبق التأكيد على أن الإمامة هي -على أي حال- أول ضروب الخلاف المنتج نظرياً على الأقل.

٩٣- البغدادي: أصول الدين، (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية)، استنبول، ط ١، ١٩٢٨، ص ٢٩٧.

٩٤- المصدر السابق، ص ٢٩٧. وإذ راح البغدادي، هكذا يسمى إلى البحث في الطبيعة الخاصة بنبوة كل واحد من الأنبياء عما يرتب به الفضل بينهم، فإن ثمة من راح يرتب الفضل بينهم، لا حسب الطبيعة الخاصة لنبوتهم، بل حسب البعد أو القرب (التاريخي بالمعنى) من الأفضل، الذي هو النبي محمد، ذلك أن "مرتبتهم فيه (أي الفضل) تأتي بعد مرتبته، وإن تساوت؛ لأنها بالنسبة للقرىب منه عليه الصلاة والسلام". انظر: عبد السلام الملكي: أتحاف المريفة في شرح جوهرة التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص ١١٩.

للكافة، وذلك من حيث أن تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط. وأما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها تأثير إلا في القليل (رغم أنها كانت خطاباً للكافة).. وأن تأثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية، كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء، فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء والرسول^(٩٥)، فإن ذلك يؤكد على أن التاريخ السابق على نبوة محمد هو تطور "من الأهل فضلاً إلى الأفضل. وهكذا يكون تبلور لحظة النبوة كنزوة للفضل ومثاله، لا بالنسبة فقط للتاريخ اللاحق عليها (الذي يمثل سقوطاً في الفضل)، بل وبالنسبة أيضاً للتاريخ السابق عليها، والذي كل لابد أن يمثل صعوداً في الفضل تكون هي -أي لحظة النبوة- ذروته وختامه، وبما يعني أنها الأساس في بناء كوني شامل تبدو هي قطبه ومركزه. لكنه التاريخ، هذا، لا بوصفه بناءاً متجانساً، يكرس التجانس وحدته، بل التاريخ بما هو منقسم على ذاته بين لحظتين من الصعود والسقوط، لا سبيل أبداً إلى صهرهما في هوية واحدة.^(٩٦)

وبالرغم من أن التفاضل بين الأنبياء -تكريساً لأفضلية النبي محمد على غيره- يبدو ضرورياً، على هذا النحو، لتبلور النبوة كأساس لبناء تاريخ كوني شامل، إلا أنه يمثل مأزقاً لمسألة التفضيل

٩٥- الرازي، النبوات، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٨١-١٨٢، والرازي نفسه أيضاً: انظر: معالم أصول الدين، نشرة طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، دون تاريخ، ص ١٠٣-١٠٤. وإذا وقف الرازي، في سعيه إلى تبرير أفضلية النبي محمد على غيره من الأنبياء، عند ضرب من التحصيل لطبيعة الخطاب النبوي، فإن المؤلفات المتأخرة قد راحت، وعلى نحو يكشف عن هيمنة اللغوي لا العقل على بنائها كله، تستفيد أفضلية النبي على غيره، أما من تدائه بها أيها النبي، يا أيها الرسول، وهم (أي غيره من الأنبياء) يُؤمنون بأسمائهم .. يا زكريا، يا إبراهيم، يا موسى، يا داود، إلى غير ذلك، وأما من أن أمته أفضل الأمم لقوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، وكذلك جعلكم أمة وسطاً" أي عدولاً وخياراً. ولأنه أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبينا الذي تبعته، فتضليلها تضليل له". انظر: محمد بن محمد الأمير: حاشية على شرح الملاك لجوهرة التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٤٨، ص ١١٩، وانظر كذلك شرح الملاك بهامش هذه الحاشية، نفس الصفحة.

٩٦- وإذا يبدو التاريخ ضمن هذا الانقسام، صعوداً للفضل فيما قبل لحظة النبوة، وسقوطاً له بعدما، فإن ذلك يكشف عن أن التطور في التاريخ يرتبط فقط بالفاعلية المباشرة (للوحي) في العالم، ودوام اتصال الله به، فيما يبقى السقوط والضياع مرتبطاً بانقطاع الوحي، ولا يؤثر في ذلك القول بأنه، رغم هذا الانقطاع المباشر، يبقى حاضر في العالم، ولكن من خلال فاعلية (الوعي) الذي يبدو، حسب هذا التصور للتاريخ، مرادفاً للتطور التاريخي. ولعل هذا الانقسام بين صعود وهبوط، يمثل تجسيدا لتلك الدراما الكونية عن لحظة من السعادة توحد فيها الله والإنسان معاً، تلاهما افتراقهما وسقوط الإنسان قريباً في عالم الشقاء والربذلة. وإذا تبدو لحظة السعادة، في هذه الدراما، هي لحظة التوحد، فيما يرتبط ما تلاهما من الشقاء بداء الافتراق، فإن التوازي يبدو شاملاً بين هذه الدراما وبين التاريخ للضمير في النسق الأشعري، وذلك من حيث إن لحظة الفضل أو السعادة فيه هي أيضاً لحظة (وحدة)، فيما يرتبط بكمور الفضل فيه بالاختلاف والفرقة.

بأسرها، وذلك من حيث يكشف عن اتجاه للفضل يماكز اتجاهه في التفضيل على العموم. فقد بدا أنه يستلزم انكساراً لنمط التفضيل السائد من الأفضل إلى الأقل فضلاً، والتحول عنه إلى نمط مغاير -بل مناقض- يمضي فيه التفضيل من الأقل فضلاً إلى الأفضل. والحق أن هذا الانكسار في نمط قد أصبح ضرورياً، حين بدأ للأشاعرة معتمدياً، اعتبار النبوة مجرد نقطة الصفر في التاريخ الذي انشغلوا به، وهو التاريخ اللاحق عليها، وذلك من حيث أدركوا استحالة تصورها في انفصال عن كل ما سبقها، (حيث اعتبر الإسلام الإيمان بالنبوات السابقة جزءاً من الإيمان بنبوته الخاصة)، وبما يعني أنهم كانوا مضطرين للتفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ السابق عليها. وإذا راحوا يفكرون في هذا التاريخ السابق، فإنهم لم يستطيعوا إلا تصورها لحظة ختامه واكتماله، وبما يعني أنها -هنا- نهاية تاريخ كان لابد أن يكون تاريخ الفضل المتصاعد. وإذا آل بهم التفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ اللاحق عليها إلى تصورها نقطة ابتداء انهياره، فإنها بدت، هنا، نقطة البدء في تاريخ مغاير، هو تاريخ الفضل المتساقط. ولأن التفضيل عندهم يتبلور ضمن هذا الانشغال بالتاريخ اللاحق فحسب، أعني من تصورها نقطة ابتداء فقط، فإن المآزق، الذي يفرض ضرورة انكساره، ينشأ من هذا التصور الذي يفرضه قيام تاريخ سابق عليها، أعني من تصورها لحظة اكتمال وختام. ولعل ذلك يكشف عن أن تجاوز مآزق التفضيل مشروط بتصوير النبوة كمجرد لحظة ابتداء فقط، وأعني مشروط بتصورها من دون تاريخ سابق عليها. وإذا سبق التنويه بأن تصورها من دون تاريخ سابق عليها يُعد تتركاً لكل النبوات السابقة، الأمر الذي يتعارض مع روح الإسلام الحققة، فإنه بدا وكأنه الأمر يقتضي بلوغ تصور يمكن الجمع في بنائه بين وضع نبوة محمد كحقيقة أولى يبدأ منها كل تعيين من جهة، وبين اعتبار كافة النبوات الأخرى من جهة أخرى. وبالرغم من أن الفكر -قد أمكنه بلوغ مثل هذا التصور بالفعل، ولكن في إطار حقل معرفي مغاير لمعلم الكلام، هو حقل التصوف^(٩٧)، ومن خلال مفهوم "الحقيقة المحمدية" تحديداً، إلا أن مآزق التفضيل قد بقي قائماً، وبما يعني أنه يستمضي على أي تجاوز.

فالحق أن "مفهوم الحقيقة المحمدية" يضع النبوة المحمدية كحقيقة أولى تبدأ منها، لا كل النبوات والشرائع فقط، بل وكل التيمات الأنطولوجية والمعرفية. ومن هنا كليتها^(٩٨)، التي تبرز مركزيتها ضمن

٩٧- ولعل الصورية تحديداً، هي التي أعجزت التمسك الأشعري عن بلوغ هذا التصور، وذلك من حيث يقتضي هذا التصور ضرباً من الجداهية يفقر إليه النسق في تجليه الكلامي. ولعل هذا التحديد بتجلية الكلامي فقط، يبدو مقصوداً تماماً، لأن النسق نفسه قد راح ضمن حقول أو تجليات معرفية أخرى يكتسي طابعاً جدالياً، من دون أن يعني ذلك أي كسر لبنيته، الأمر الذي يتهدى جلياً مع ابن خلدون، مثلاً، في حقله التاريخي، ولعل ذلك يعني أن البنية الأشعرية قد راحت تشكل داخل حقول معرفية عدة من دون أن تنكسر، ومن دون أن تطمس أيضاً هذه التشكلات ما تتلوي عليه هذه البنية من تآزيمات باطنية، الأمر الذي يؤكد تشكّلها، ومن خلال مفهوم التفضيل خاصة، في حقل التصوف.

٩٨- ابن عربي؛ فصوص الحكم، بشرح النقاشاني، (مكتبة الحلبي) القاهرة، ط ٢، ١٩٦٦، ص ٢٢٦.

سياق أي تاريخ، حيث تشمل كافة التعمينات، (أنطولوجياً) من حيث هو -أي النبي محمد كأول تبيين تتبين به الذات الأحدية قبل كل تبيين-^(٩٩) القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره^(١٠٠)، و(معرفياً) من حيث هو "صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في الدنيا"^(١٠١). وليس من شك في أن مركزية النبوية تلك، ترتبط -جوهرياً- بأوليته الأنطولوجية، وأعني باعتبار كونه صاحب وجود سابق بالاسم الباطن أو "الروح المجرد"، حيث كان لها (أي لروح محمد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة. وأعلمه (الله فيه) نبوته، ويشهر بها، وأدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين^(١٠٢). ولقد كان للتبني، بهذه النبوة السابقة في عالم الغيب "الحكم باطناً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل، سلام الله عليهم أجمعين"^(١٠٣)، وبما يعني أن هذا الحكم كان متسبباً في الباطن والحقيقة إلى محمد، وفي الظاهر والمجاز، كان متسبباً إلى من نسب إليه من شرع إبراهيم وموسى وعيسى، وجميع الأنبياء والرسل^(١٠٤). ومن هنا كونهم -أي هؤلاء الأنبياء جميعاً- دونه في الفضل "وملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتمسون إليه من حيث تبلغ النبوة المحمدية -الأفضل"^(١٠٥). وبالرغم من أن جميع الأنبياء في الفضل دونه، إلا أنهم يتفاضلون فيما بينهم لاشك، على نحو تتجه فيه حركة الفضل من الأقل فضلاً إلى الأفضل، وذلك من حيث تبلغ النبوة المحمدية -عند الصوفية- غاية تحققها النهائي وكمالها الأخير، مع كل واحدة من لحظات تحققها الجزئي (مع الأنبياء السابقين على محمد) بأكثر مما كانت عليه مع سابقتها، ومن هنا ما لاحظته (ابن عربي) من أنهم -أي الأنبياء- في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التبيين الأول ولا يبلغونه^(١٠٦). إذ الفضل، هكذا، يتصاعد بينهم من الأقل فضلاً إلى الأفضل الذي لا يبلغ فضله أحد، وإذن فإنه التصاعد للفضل ينتظم النبوات الجزئية. وذلك رغم الوجود السابق، في البدء للحقيقة المحمدية^(١٠٧)؛

٩٩- للمصدر السابق، ص ٢٢٦.

١٠٠- مهدي الكريم الجيلي: الإنسان الكامل (مكتبة الطليبي)، القاهرة، ط١، ١٩٨١، ص ٧٤.

١٠١- ابن عربي: الفترحات للكهنة، نشره عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٧٢، ج ٢، ص ٢٢١.

١٠٢- المصدر السابق، ص ٢٢١.

١٠٣- المصدر السابق، ص ٢٢١.

١٠٤- المصدر السابق، ص ٢٢٢.

١٠٥- الجيلي: الإنسان الكامل، (سبق ذكره) ص ٧٢.

١٠٦- ابن عربي: هصوص الحكم، (سبق ذكره)، ص ٢٢٦.

١٠٧- والحق أن (كلية الحقيقة المحمدية في مقابيل (جزئية) النبوات اللاحقة، قد يوهى بكون الانتقال بينهما هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك باختيار أفضلية الكلّي على الجزئي على العموم. ولكن حقيقة كون (الكلّي) يستلزم (الجزئي) ويتضمنه في تحقيق وجوده المتعين، ويعني بقى دونه وجوداً مجرداً فارغاً، يكشف عن استحالة تميز الكلّي، هنا، عن الجزئي بأي فضل. والحق أنه كان يمكن الانطلاق من هذه الواقفة التي يتماثل فيها الكلّي والجزئي، ويقترب فيها

وبما يعني أن وضع هذه الحقيقة المحمدية كنقطة ابتداء الزمان والوجود بأسره، لم يجعل دون أن تكون مسيرة التاريخ اللاحق صموداً من الأقل فضلاً إلى الأفضل. والحق أن ذلك يرتبط بكون الوجود المجرد أو الباطن للحقيقة المحمدية، يبدو في حاجة إلى الاكتمال بالوجود المعني الظاهر الذي تحققته النبوات الجزئية لسائر الأنبياء قبل محمد. إذ من دون هذا الاكتمال للحقيقة المحمدية بالوجود المعني الظاهر، فإنها تبقى مفهومًا فارغاً لا ينطوي على شيء. وإذا التاريخ اللاحق بأسره، وحتى لحظة الوجود التاريخي المتحقق للنبوة المحمدية، يمثل مسيرة تقيّد الوجود المجرد للحقيقة المحمدية واكتماله بالوجود الظاهر، فإن كل واحدة من لحظاته كان لابد أن تمثل صموداً في الفضل من الأدنى إلى الأعلى، وعلى نحو يبدو فيه سياق الصمود في الفضل من الأكثر تجرّيداً إلى الأكثر تقيّناً. ولعل ذلك يعني أن الوجود السابق للحقيقة المحمدية في البدء، لم يفرض تصوراً للفضل من الأفضل إلى الأقل فضلاً، لأنه وجود فارغ وفقير بسبب ما ينطوي عليه من صورية وتجريد. ولكن بلوغ هذا الوجود المجرد ذروة الامتلاء والتقيّن، مع التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، يجعله يبلغ، فعلاً، ذروة الفضل الذي يمكن تصور التاريخ اللاحق عليه تدهوراً بالنسبة إليه. وهكذا يمكن مفهوم "الحقيقة المحمدية" ضرباً من التمييز بين الوجود الميتافيزيقي السابق لمحمد من جهة، وبين الوجود التاريخي المتحقق للنبوة من جهة أخرى. وحسب هذا التمييز، فإن الوجود الميتافيزيقي الأول يفرض تصوراً للفضل صموداً من الأدنى إلى الأعلى، فيما يفرض الوجود التاريخي المتحقق للنبوة تصوراً معاكساً للفضل يتعدى من الأعلى إلى الأدنى^(١٠٨).

وبالرغم من أن "مفهوم الحقيقة" قد أفلح، هكذا، في وضع النبوة المحمدية كحقيقة مطلقة يبدأ منها كل زمان وتاريخ، إلا أنه، رغم ذلك، لم يستطع إلا تصور الفضل ابتداءً من هذه الحقيقة، بوصفه

ترقي الحياة المحمدية في الفضل مع اكتمال تقيّنها الظاهر في نبوات جزئية تتحقق في الوجود، إلى أن النبوة، كحقيقة متحققة، يمكن أن تكون أساساً لترقي الفضل، ول من انهيأه، ابتداءً من اغتلاها في الوجود، ومع الوعي بإغنائها له أيضاً، من خلال التراكم الحاصل في الخبرة البشرية، والذي يجعلها تتسع لما لم تكن تعرفه على نحو مباشر.

١٠٨- وبالرغم من أن النسق الصوفي -إذ راح يدرك الوجود التاريخي المتحقق للنبوة المحمدية، وبغير منفصل عنه- قد رأى في كل التاريخ اللاحق على التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، ضرباً آخر من التجلي للحقيقة المحمدية لا تتفرق كثيراً عن ضروب تجليها السابق قبل نبوة محمد، وذلك من خلال الأولياء، وبما يعني دوام الفضل، إلا أنه تمسك بوضعهم في الفضل ذاته، وبما يعني تأكيد انحدار الفضل ابتداءً منه، وذلك أنهم (أي الأولياء) منه، صلى الله عليه وسلم، بل بوضع الأدنى، ومن مستواء بالتجلي الأسمى، فحصلوا في أنهته الحصر، وتمكّنوا من قبضة الأسر، وانفرد (أي النبي) -في مستواء- بمن اجتباها ومن اصطفاها، وصيره الحق تعالى خزانة سره وموضع نفوذ أمره. انظر: ابن عربي: عقاء مغرب في ختم الأولياء شمس المغرب، (القاهرة، ١٩٥٤)، ص ٤٢. وهكذا يتكشف النسق الصوفي، فيما يتماق بالفضل -ومع ابن عربي تحديداً، وهو ذروة النسق- عن نفس البنية المهيمنة على النسق الأشعري.

صعوداً من الأقل فضلاً إلى الأفضل. فبدأ -هكذا- وكان هذا المفهوم قد اخفق في تجاوز مأزق التفضيل، وذلك من حيث ظل يفرض مساراً للفضل، فيما قبل تحقق النبوة المحمدية، صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، وانتهياراً له بعد تحققها من الأعلى إلى الأدنى، وبما يعني عجزه عن تجاوز التصور الأشعري للتفضيل على العموم، وانتهائه إلى نفس المأزق الذي آل إليه التفضيل الأشعري^(١٠٩). والحق أن ذلك يعني أن مفهوم التفضيل يتكشف عن مأزق بنيوي يستحيل تجاوزه أبداً.

وبالرغم من هذا المأزق الذي آل إليه السعي إلى وضع النبوة كلفظة مركزية يبدأ منها التاريخ مسيرة انهياره وتدهوره، فإن إطار هذه اللحظة المركزية قد راح يتسع، عند الأشاعرة، لينطوي على حقبة الخلافة الراشدة أيضاً. ولقد كان ذلك لازماً، بالطبع، لأن التفضيل بأمره قد انبثق من التكبر في هذه الحقبة تحديداً، بل أنه كان مجرد إسقاط مثالي متأخر راح يقرأ الأشاعرة من خلاله وقائع أحداث هذه الحقبة بالذات^(١١٠). وإذا راح الأشاعرة، فيما لاح أنفأ، يؤسسون مركزية عصر النبوة على كونه عصر "الوحدة" الذي لا ينطوي على أي اختلاف، فإنهم راحوا -وقد أدركوا الاختلاف جلياً، وإلى حد الفتنة، في هذه الحقبة^(١١١)- يتأولون كل ضروب الاختلاف فيها بوصفها ضرباً من الاجتهاد.

١٠٩- ولعل ذلك يكشف عن كون مفهوم "الحقيقة الحمدية" ق دتلقوا، في جزء منه على الأقل، في ارتباط مع مسألة التفضيل، الأمر الذي يؤكد على إمكانية قراءة هذا المفهوم الصوفي من خلال التفضيل الأشعري، وقراءة التفضيل الأشعري به أيضاً. ومن هنا إمكان الاختلاف مع أولئك الذين راحوا -اتساقاً من قراءة أشمل للتصوف بالتشيع- يرون في هذا المفهوم الصوفي مجرد حاشية على مفهوم "الإمامة الباطنية" الذي بلوره الشيعة، بمعنى الأمر هكذا مع "الشيبي" الذي لا ينمل -وفيما يبدو من عنوان كتابه عن "العلاقة بين التصوف والتشيع"- إلا أن يقرأ التصوف بالتشيع على المموم، وذلك ما تأم به "الجابري" الذي راح -في "بلية العقل العربي"- يقرأ، بدوره، التصوف بالتشيع، وإن اختلف بأنه يقرأهما معا من خارجهما، أعني بالهرمسية. وبالرغم من إمكان هذه القراءة بالطبع -بل إنها تعد الأكثر إمكاناً ومباشرة، وذلك من حيث يبدو التوازي لافتاً بين التصوف والتشيع -إلا أنه يبدو ممكناً أيضاً -وإن على نحو أقل مباشرة وأكثر خفاءً- قراءة التصوف بالأشعرية. ولعل ذلك ما يهجر إمكان قراءة ابن عربي مثلاً، بالفرازي، وذلك لا لجرد التأكيد على قيمة الإنجاز الصوفي للفرازي، بل والتأكيد -في العمق على الأشعرية المضمرة لابن عربي، وذلك بالرغم من خصوصيته بالطبع، تلك الخصوصية التي استفاد من سيمه الجبار إلى استيعاب كل ما أبدعته الحضارة في كلفة القول المعرفية، وليس من خروجه عن الينية المهمة على الثقافة التراثية بأسرها، وهي الينية الأشعرية. إذ الحق أن مركزية النسق الأشعري قد جعلت منه بنية موجهة وحاضرة داخل كل حقوق هذه الثقافة.

١١٠- إذ في حين راح الاخباريون -فيما سبقت الإشارة- يقرأون أحداث هذه الحقبة من خلال مفهوم "القبيلة"، فإن الأشاعرة كانوا أحرص على قراءتها من خلال التفضيل والتفضيلة، وذلك سعيًا إلى تثبيتها وما ترتب عليها. انظر ص ٢٢، ما قبلها من هذا الفصل.

١١١- ومن هنا انظر هذه الحقبة بوصفها تمثل انهياراً نسبياً للفضل، حيث "يظل الانهيار محصوراً دون هبوط شديد أو انكسار حاد". انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ٥ (الإيمان والعمل والإمامة)، (سبق ذكره)، ص ٢٤٦.

وهكذا صار (الأشعري) إلى أن "ما جرى بين علي والزبير وصائفة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعلي الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدل أنهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد"^(١١٧)، ويتابع (ابن خلدون) بأن: "المجتهدين إذا اختلفوا؛ فإن قلنا أن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتمين بإجماع، فيبقى النكّل على احتمال الإصابة، ولا يتمين المخطئ منهم، والتأثير مدفوع عن الكل إجماعاً.. (ثم يردف)، هذا هو الذي ينبغي أن تحمّل عليه أفعال السلف من الصعابة والتأبين"^(١١٨)، فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عرضة للقتل فمن الذي يختص بالمدالة.. فأياك أن تؤد نفسك أو لسانك التمرض لأحد منهم، ولا تشوّش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطلعت، فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بيضة"^(١١٩). وذلك أن كل الصعابة أثمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثق الله ورسوله على جميعهم، وتعمدنا بتوقيعهم وموالاتهم والتبري من كل من ينقص أحدا منهم"^(١٢٠). وهكذا، من نهي (ابن خلدون) عن التمرض للصعابة، وتأكيد (الأشعري) على التعمد بتوقيعهم، راح الأشاعرة يكرسون مركزية حقبة الخلافة وعصر الصعابة أيضاً. وفي كل الأحوال فإن مركزية اللحظة (النبوة أو الخلافة) تتبني على قراءتها، لا من خلال تاريخها، بل عبر إسقاط التصورات المثالية المتخيلة عليها.

١١٧- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

١١٨- يلح ابن خلدون على إضلاله "التأبين" أيضاً إلى هذه اللحظة المركزية، بل لعله يتسع حينما سيبدو لاحقاً- بإطار هذه اللحظة ليشمل البعض ممن بعدهم أيضاً. ولعل ذلك كان، في جزء منه، دفلاً صريحاً عن أوضاع سياسية معينة من جهة، واختياراً للبعد التاريخي (من الأفضل إلى الأقل فضلاً) على فترات تاريخية لاحقة من جهة أخرى، وذلك رغم أنه، والأشعري قبله، يسكت تماماً عن أي ذكر للخلاف في حقبة عثمان.

١١٩- ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره) ج ٢، ص ٦١٧، ٦٢٤.

١٢٠- الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره) ص ٧٨.

١١٦- ولابد، هذا، من التنويه، بأن هذا السعي إلى الخروج بها من التاريخ، كان يتحقق بفضل التاريخ، لا رغماً عنه، أعني أنه كان نتاج السعي إلى تكريس واقع سياسي ما.

١١٧- فتمتة -حسب الإيجي- من "أنكر وقع الفتن والحروب بين أصحابه" ولما أيضاً من "سكتب -حال الإقرار بوقوعها- عن الكلام فيها". وإذا فضل الإيجي هذا الاقرار مع السكوت -وذلك من حيث أن في الإنكار كلياً "مكابرة للتواتر"، وهو آلية أشعرية جديدة بالاعتبار-، فإنه لم يفعل إلا أن راح يكرس توجهها أشعرياً أصيلاً، انظر: الإيجي: المواقف (سبق ذكره) ص ٤١٢. وهكذا يكون الأمر قد ابتدأ مع (الأشعري) ابن خلدون باعتباره ما جرى بين الصعابة على الاجتهاد والتأويل، رغم أنه يكون تأويل لا يرسل إليه، ولم يوقف عليه (حسب الأمدي) ثم آل إلى القطع بوجوب الكف والسكوت عما جرى بينهم (الباقلائي -الأمدي -الرازي -الإيجي)، حتى تطور أخيراً باتجاه إنكار وقوع هذه الأخبار كلها.

يبدو -إن- أن المركزية في هذه اللحظة، إنما تتأسس على السعي إلى انتزاعها من تاريخها^(١١٦)، عبر السكوت عنه أو التكرار له وإخفاؤه^(١١٧)، وذلك توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية، تحوز -في- تعاليها- على كل سمات الإطلاق والقداسة، وبما يعني أن المرء، هنا، بإزاء أحد تجليات التحول الأخير، في النسق المهيمن على الثقافة التراثية، من التاريخي إلى البنيوي. وبمثل ما يكون هذا التحول أحد أهم آليات النسق في تكريس هيمنته وتأبيدها على العموم، فإنه يكون، هنا، آلية هذه اللحظة في تأسيس مركزيتها وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه البتة. ذلك أنها (أعني اللحظة المراد مركزتها) حين تفك روابطها مع التاريخ، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز. إذ هي تستحيل، عبر هذا الانفكاك من التاريخ، من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً لها، رغم تميزها، إلى صور وجود جديدة، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون -بسبب طابعه- لحظة ابتداء، بل واقع نهائي مكتمل لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، والاحتفاظ به، في اكتماله المطلق، عصياً على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أنه يبدو أن النموذج، أي نموذج، لا يمكن أن يكون، وخصوصاً حين يحقق مفارقتها وتعاليه بالانفكاك عن التاريخ، موضوعاً لموقف (معرفي)، بل لموقف (سيكولوجي)^(١١٨) بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي، وبلغة التحليل النفسي، نوعاً من "التثبيت" عنده، وهو ما يجعله (أي النموذج) لا يفلت فقط من هيمنة الوعي، بل ويفرض عليه، وربما أيضاً على "اللاوعي" بمعناه المعرفي لا النفسي بالطبع، سطوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي، أعني أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معاً، وهو ما يكشف عن كونها، في العمق، فعل هيمنته. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث هو كذلك، أعني من حيث يسعى، بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن، بالطبع، أن يكون موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه تُلقي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغى لموضوعها، وبما يعني هيمنته عليها بالطبع. وهكذا يبدو وكأن النموذج ينتج شكلاً معرفياً سرعان ما يقوم هو، بدوره، بإنتاج هذا النموذج^(١١٩). وضمن

١١٨- لا بالرغم من أن التحول باللحظة إلى بنية مثالية أو نموذج، هو -في جوهره- تحول معرفي، أعني أنه مشروط بشكل محدد في إنتاج المعرفة، إلا أنه يطوي أيضاً على دلالة "تقسيم" مرضية، وذلك من حيث يؤدي إلى "تثبيت" الوعي عند هذه اللحظة لا يتجاوزها. إذ الوعي، هنا، ينتج شكلاً معرفياً ما، لكنه سرعان ما يدرك اغترابه أمام ما ينتجه هذا الشكل. ولاشك في أن اغترابه، هذا، هو نتاج وهم من طبيعة نفسية لا معرفية. لكنه يبقى أن (المعرفي) و(النفسي)، يتضادان معاً في تكريس مركزية وهيمنة هذه اللحظة -النموذج.

١١٩- وإذ لم يعرف هذا الشكل المعرفي المهيمن، منذئذ ولآن، إلا هذا الإنتاج لموضوعه كنموذج، فإنه راح ينتج كل موضوعاته على هذا النحو، ويصرف النظر عن مصادرها، وأعني أنه أحالها جميعاً إلى نماذج لا تاريخية مفارقة.

هذا الإنتاج المتبادل (من النموذج للشكل المرقي والمكسر) فإن تحرير الوعي من هيمنة هذا اللحظة - النموذج، أو حتى أي نموذج، لا يكون إلا بردها إلى تاريخها - الذي يجتهد التسق المهيم في إخفائه والتكرار له - سعيًا إلى تفكيك مركزيتها وتحويلها من (نموذج) إلى مجرد لحظة بإمكان الوعي، رغم تميزها، أن يتجاوزها، لا باستبعادها كليًا بالطبع، بل باستيعابها ضمن أشكال للوجود أكثر تطورًا، وأعني أنه لا يكون إلا بإنتاج نوع من المعرفة الحقبة بها، بدل أن تكون في وضعها الراهن، موضوعا لتثبيت نفس مرضى. وإذن فالأمر، هنا، لا يتعلق بنفي اللحظة المركزية، أو حتى دحض تميزها، بل يتعلق فقط بإنتاج معرفة بها تغاير كيفية الإنتاج المرقي السائد لها، وخصوصًا أنه قد آل، لا إلى مجرد غربة الوعي، بل وغربة التاريخ أيضًا.

ذلك أن "تمنجة" اللحظة - أي لحظة؛ وأعني تصورها من طبيعة مقابلة للتاريخ ومفارقة له، يفرض على كل التاريخ اللاحق أن يكون، لا امتدادًا، بل سقوطًا. إذ تبلى اللحظة، حين تصير نموذجًا، غريبة عن التاريخ ولا تنتمي إليه، وذلك ما يجعل التاريخ، بدوره، غريبًا عنه ولا ينتمي إليها. وإذ يبدو السبيل إلى قهر غربة التاريخ وعدم إقنائه إلى هذه اللحظة، مائلًا فقط في السعي إلى التماهي أو التوحد معها، فإن ذلك يكشف عن مقارعة تاريخ يسمى بنفسه إلى أن يكون لا تاريخًا. وذلك أن اللحظة المتعالية هي التي تتعالى بالتاريخ، في سعيه إلى التماهي معها، وإلى لا تاريخيتها، دون أن يكون هو نفسه قادرًا على استيعابها ضمن حدوده الخاصة، وأعني أنها تقطو عليه في جوفها دون أن يكون قادرًا، بالمثل، على احتوائها في جوفه، والحق أن ذلك يرتبط بأن التاريخ، في سعيه إلى التماهي مع هذه اللحظة - النموذج، لا يعرف إلا كيفية واحدة هي إنتاجها معرفيًا، وهي التكرار والإجترار؛ وهي "معرفة" لا تكشف إلا عن الحضور الطافي لموضوعها، وهو هنا هذه اللحظة - النموذج، وبما يسلب التاريخ هويته، ولا يبقى إلا الهوية اللا تاريخية الخاصة بهذه اللحظة - النموذج، ولعل ذلك هو مأزق أي تصور لتاريخ يتخذ نقطة ابتداءه (أو بالأحرى سقوطه) من خارجه؛ وأعني أنه يبقى محكومًا بأن يكون: إما سقوطًا أو لا تاريخًا، وهذا الخيار أمام التاريخ، بين أن يكون سقوطًا أو لا تاريخًا، يأتي من أن تجاوزه لتدهوره وسقوطه يبدو مشروطًا بنفسه لذاته على نحو جوهري. ومن هنا فإن التاريخ اللاحق للحظة النبوة والخلافة كان لابد أن يجمع بين كونه سقوطًا ولا تاريخًا، وذلك من حيث أن ابتداءه من وضع النبوة والخلافة كمادج متعالية ومن طبيعة لا تاريخية^(١٢٠)، راح يفرض عليه، لا

١٢٠- إذا كان "الأشعري" قد راح، فيما سبقت الإشارة، يتحدث عن التعمد "بتوفير الصعابة، وكان يعني الخلفاء خاصة، فإن "ابن حزم" يتحدث صراحة عن "المقدس المظهر البائن فضله على جميع الناس صلى الله عليه وسلم" انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهمل، ج١ (سبق ذكره) ص ١٠٠، وهكذا يبدو وكان الحديث المتداول عن النبوة والخلافة قد انتقل إلى فضاء "التعمد" و"التقديس"، وهو فضاء متعال ولا تاريخي بالطبع.

مجرد السقوط والتدهور، بل والمعنى إلى تجاوزهما، عبر التماهي مع نماذج من خارجه. انه -إذن- تاريخ محكوم بالانهيار والتدهور، ولا سبيل أمامه إلى تجاوزهما إلا بأن يكون لا تاريخيا^(١٢١).

واللافت هنا أن هذا التصور للتاريخ سقوطا من اللحظة -النموذج خارجه، قد استحال إلى نمط للتأريخ الخاص بكل حقبة -أو دولة-، وذلك في التاريخ اللاحق للتوبة بأسره، وبما يعني انطواء كل حقبة لاحقة للتوبة على لحظة -نموذجية^(١٢٢) يبدأ منها التاريخ الخاص بها، انهيار الذي يتزايد مع كل اعتماد عنها بالطبع. هكذا يظهر الأمر صريحا عند ابن خلدون الذي لم يفعل إلا أن قرأ التاريخ الخاص بكل من الدولتين الأموية والعباسية بحسب هذا النمط لا غير^(١٢٣)، وبالرغم من أن الأمر

١٢١- وإلى الآن، فإن كل قراءة لواقع الذات لا تدرك فيه أبدا إلا تاريخا للسقوط والتدهور، لكنها لا تتخذ من هذا الإدراك نقطة تبدأ منها التحليل والقيم والتفكير من الداخل، بل تتبرر به مسبقا إلى القفز عليه بأسره، والتماهي مع ما تتصوره نموذجها الأعلى. وهكذا لا تتكشف هذه القرامات -إلا فيما ندر- إلا عن القفز على تاريخ الذات المنهار إلى التماهي مع جملة نماذج مستمرة من خارجه. وضمن هذا السياق لا يتميز القفز إلى (السلف) عن القفز إلى (الغريب)، إذ الجميع في الفكر (قفز). والحق أن هذه القرامات لم تفعل -عبر هذا القفز- إلا تكريس المزيد من الانهيار والتدهور في واقع الذات، وذلك لأنه لا تقدم أبدا إلا في التاريخ، بينما هي لا تعرف إلا القفز خارجه.

١٢٢- ولعل ذلك يتفق مع ما ورد في حديث لثبي صلى الله عليه وسلم من أن الله يبعث على رأس أمي، كل مائة عام من يجدد لها دينها، وبما يعني أن على رأس كل حقبة (أو مائة علم) نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق.

١٢٣- وإذا يتخذ هذا النمط (نموذج/ تدهور) صورة الزوج (خلافة/ ملك) -شرط أن تفهم الخلافة، هنا، بوصفها (معنى) يمكن أن يبدو، لا (حقبة) تحققت وانقضت-، فإن ابن خلدون راح يرى معاني الخلافة قائمة مع مغلوية حركته، يسكت عن يزيد- وكذلك مع مروان بن الحكم وابنه (عبد الملك)، وإن كانوا ملوكا، فلم يكن منهم في الملك مثعب أهل البطالة والبي، إنما كانوا متعربين لمقاصد الحق (أي لمعاني الخلافة) جهدهم، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد (واللافت أن ابن خلدون لا يجد ما يبرر به ما أحدثه الأمويون إلا هذه الخشية من افتراق الكلمة، والمعجب أنها ليست كلمة "الامة"، بل كلمة "العصبة" -عصبة بني أمية بالطبع-، يشهد لذلك (أي لفهمهم بمعاني الخلافة) ما كانوا عليه من الاتباع والافتقار، وأ علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك في "موطأ" بعمل عبد الملك. وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التاميين، وهذاتهم معروفة، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، فكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسطهم عمر بن عبد العزيز، فنزح إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابه جهده، ولم يهمل (وبما يعني بقاء معاني الخلافة في هؤلاء)، ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أفراسهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذهبها (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة، وسيبث لم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا). وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن تعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالندوة العباسية منهم. وولى رجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجود الحق ومذاهبه (أي حسب معاني الخلافة) ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنهم فاعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في النكاح والاطلاق، وتبذوا الدين ورأهم ظهريا (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة ثانية، فتأذن الله بحريتهم، انتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه". ومن حسن الحظ أن ابن خلدون قد أشار إلى أن "المعويدي" بدوره قد أرخ لبني أمية حسب هذا النمط لا غير. انظر: ابن خلدون: المقدمه، ج ٢ (سبق ذكره).

ص ٦٠٥، ٦٠٨.

يقتضي اختبارا تطبيقيا بالطبع^(١٢٤)، إلا أنه يمكن الزعم بأن هذا "النمط" للتاريخ قد وجه الكتابات التاريخية لجل المؤرخين المسلمين، وخصوصا أولئك الذين طوَّاهم النمق الأشعري، ولو دون وعي منهم، في جوفه^(١٢٥). وهكذا يبدو وكأن ثمة داخل التاريخ العام اللاحق للنبوة، تواريخ جزئية متمايزة (من دون أن يلقي تمييزها كونها مجرد لحظات يحقق عبرها التاريخ قصده)، ينطوي كل واحد منها على لحظته النموذجية الخاصة به بالطبع. لكن هذه اللحظات النموذجية الخاصة بكل حقب التاريخ اللاحق للنبوة تمثل، هي نفسها، ويسبب ما تنطوي عليه من جزئية- ضريبا من الانهيار والتدهور بالنسبة للحظة النبوة، التي هي النموذج الكلي الأعلى لكل التاريخ اللاحق، بل إنه يبدو وكأن هذه اللحظات النموذجية الجزئية لا تفلت، بدورها، من هيمنة النمط الشامل الذي ينتظم حركة التاريخ اللاحق للنبوة بأسره، وأعني أن كل واحدة من هذه اللحظات الجزئية تمثل انهيارا وتدهورا بالنسبة لتلك السابقة عليها. والحق أن ذلك يكشف عن كون التاريخ-حسب الأشاعرة- أعجز من أن يحقق تماهيه مع اللحظة -النموذج خارجها، وأعني بها لحظة النبوة التي هي من طبيعة كلية، إنه فقط لا يعرف إلا نماذج جزئية خاصة يمثل اللاحق منها سقوطا عن السابق^(١٢٦)، وبما يعني أن التاريخ لا يعرف، حتى مع هذه النماذج الجزئية، إلا السقوط والتدهور الذي يتزايد بمقدار ابتعاده عن لحظة النبوة. واللافت أن هاعلية هذا النمط (نموذج/ تدهور) لم تقف عند حد التأسيس المعرفي للكتابة التاريخية فقط، بل تعدته إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع المعرفي داخل الثقافة^(١٢٧). ومن هنا

١٢٤- وليس يتسع المجال لذلك في نطاق هذه الدراسة التي تجعل موضوعها جملة المفاهيم وأنظمة الإنتاج الثابتة في جوف الخطاب التاريخي توجهه، دون أن تكون حاضرة فيه على نحو مباشر.

١٢٥- وهكذا فإن إقرار المؤرخ، أي مؤرخ، بلصقة مركزية أو نموذجية يبدأ منها تاريخ الدولة أو الحقبة، التي يلزم لها، مصيرها (التي تكون تدهورا متزايدا بالنسبة لها)، لا يرتبط فقط بأنه يكتب تاريخه، في الأغلب، بأمر من "صاحب السلطان"، الأمر الذي يقتضي مركزا للفضل حول لحظة ما هي دولته، وهي لحظة لابد أن تقع في بدء تاريخ الدولة المؤرخ لها، وذلك لأنها اللحظة التي تكتسب منها كل اللحظات اللاحقة لها شرعيتها، بل إنه يرتبط -أساسا- بأن ثمة نظاما معرفيا ثابا يوجه عمله التاريخي، رغم أنه غير حاضر فيه على نحو مباشر، بمعنى أن حضوره يكون غير موعى به من جانب المؤرخ.

١٢٦- والحق أن ذلك يعني أن نمط التدهور أو السقوط يبقى قائما لا ينكسر، رغم الحديث عن المجددين يمينهم الله على رأس الأمة كل مائة عام، ذلك أنهم، وفيها بينهم، يكرسون نمط التدهور، لا يرفضونه.

١٢٧- ومن هنا فإنه يبدو وكأن الأمر يمضي في كل ما أبدعته الحضارة من علوم، حسب هذا النمط تقريبا. "إذ للمتقدمين من أهل العلم (أي علم) أقدم به من غيرهم من المتأخرين...، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوم في علم ما ما يبلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري. فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم وبينهم على خلاف أعمال للمتأخرين". هكذا يقطع "الشاطبي" مؤكدا على أن ذلك نمط عام لا ينطبق على علم دون آخر، بل "هو أمر شاهد (بالتجربة) في أي علم كان". وإذا كان اختصاصه بعلوم الشريعة قد جملة يمضي إلى أن كتب المتقدمين وكلامهم وسرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم على أي نوع كان، وخصوصا علم الشريعة"، فإن ذلك لا يحض حكمه العام، بل لعله يندممه. انظر: الشاطبي: الموافقات، تعليق محمد الخضر حسين التونسي، (دار الفكر العربي)، القاهرة، بدون تاريخ، مج ١، ج ١، ص ٦١، ٦٢. ولعل هذا التصور يكاد يتريد، وينقسم مفرداته تقريبا ضمن بناء كل علم، ومن دون استثناء تقريبا. والحق أنه راح

يبدو مفهوما تحول، أي هذا النمط، في المؤلفات المتأخرة خاصة- إلى أصل من أصول الدين ينفي الاعتقاد به، إذ صار "مما يجب اعتقاده أن قرنه (المقصود قرن النبي بالطلع) أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده، ثم القرن الذي بعده" (١٢٨). وكذا يجب الاعتقاد على العموم، في أنه "ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم" (١٢٩). وبهذا التحول راح "النمط" يمارس، في محيط الثقافة، هيمنة لا مهرب منها.

بل إنه بدا أيضا، أن هذه الهيمنة هي مما يستحيل تجاوزه، حيث الأشاعرة لم يكتفوا، فيما يبدو، بتصور النموذج، الذي يبدأ منه التدهور، مطلقا خارج سياق تاريخه، بل راحوا يضيفون إليه التشخيص أيضا، (١٣٠) أعني تصويره مشخصا. ذلك أن ما صار واجبا اعتقاده من أن قرن النبي هو أفضل القرون لم يخلو، كاعتقاد، لانطوائه على قيمة ذات طابع موضوعي، وبحيث يمكن استمداتها على نحو

== يتحول داخل الثقافة- إلى آلية في إنتاج المعرفة "ألياما" لا "ابتداعا". حيث تطور الأمر ابتداء من هذا النمط (نموذج / تدهور) إلى القطع الذي يرسمه سبع اللف- بأن:

كل خير في اتباع من سلف ... وكل شر في ابتداع من خلف
فتابع الصالح ممن سلفا ... وجانب لدعة ممن خلفا

فبدا وكأن ثالثة "نموذج / تدهور" التي سادت خطاب التاريخ تتحول إلى الثالثة المرفضية "الابع / ابتداع" التي سادت خطاب الثقافة في الأغلب. وبالطبع فإنه فيما راح الابع يترادف مع "النموذج السلف"، فإن تشيخه الابتداع اقترن بالتدهور مع الخلف. انظر: اللقاني: جوهرة التوحيد (مطبعة الحلبي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٦٠

١٢٨- البيهقري: تحقيق المجلد، (دار إحياء الكتب العربية) عيسى الحلبي وشركاه، مصر، بدون تاريخ، ص ١٦٠. والملاحظ أنه لا ذكر البتة لهذا الحديث المنسوب للنبي في المصنفات الأشعرية الأولى، حيث الأمر في هذه المصنفات قد وقف عند حدود التفاضل بين الأشخاص فقط. ولعل النص النموذجي الذي يمس الانتقال من التفاضل بين الأشخاص إلى التفاضل بين الأزمنة والمصور. قد ورد مع الأمدي في القرن السادس الهجري، حيث يقول: "يجب أن يعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن بعدهم". انظر: الأمدي: غاية المرام- (سبق ذكره)، ص ٢٩١.

١٢٩- البيهقري: تحفة المريد، (سبق ذكره)، ص ٩٠.

١٣٠- والحق أن المنتج لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصا واضحا للنبوة، أي التركيز على النبوة كشخص، دون النبوة كرسالة، وتظهر النبوة كشخص في الإسراء والمرآة، وفي التفضيل بين الرسل والأنبياء، ثم تشخيص في سيرته الذاتية، وأولاده ونسبه، وأصحابه وزوجاته، مرة في علاقته بالصوري، ومرة في علاقته بالمادي، مرة بالنسبة إلى الروح، ومرة بالنسبة إلى البدن. انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١: النبوة- المبدأ، (سبق ذكره)، ص ٢٠٤. واللافت أن هذا التشخيص قد راح يتضخم إلى أن أصبح أصول الاعتقاد في المؤلفات المتأخرة.

ما^(١٢١) بل يرتبط بحضور "شخصي" للنبي، وهو ما يستحيل استعادته على أي نحو. والحق أن ذلك يعني أن حضور النبي (الشخصي)، وليس الحضور (الموضوعي) للقيمة التي تطويعها نبوته، هو أساس الفضل ومصدره، وهو ما يؤول، في المقابل، إلى ارتباط التدهور، لا بغياب القيمة، بل بغياب الشخص، وذلك ما يكشف عن استحالة رفعه لتوقفه على شرط مستحيل هو حضور النبي -الشخصي^(١٢٢). وإذا الفضل، هكذا، لا نتاج تمثل (القيمة)، بل نتاج مجرد الصعوبة والملازمة أو حتى مجرد اللقاء والرؤية لشخص النبي، فإن مراتب الفضل كان لابد أن تتعدد تبعاً لذلك بالطبع، حتى لقد راح البعض يرتب على ذلك، أفضلية نساء النبي على سائر صحابه، وذلك لما "لهن من الاختصاص في الصعوبة، ووكيد الملازمة له عليه السلام ولتليف المنزلة عنده عليه السلام، والقرب منه والخطوة لديه، ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى درجة في الصعوبة من جميع أصحابه، ثم فطن سائر الصحابة بحق زائد، وهو حق الأمومية (للمؤمنين) الواجب لهن كلهن بنص القرآن"^(١٢٣). وحتى رغم أفضلية الصحابة، على العموم، فإن ثمة بينهم من هو الأفضل من الآخر بالطبع، وذلك باعتبار سبق بعضهم وتقدمه في الصعوبة على البعض الآخر. ومن هنا التعمين الأشعري لمراتب الفضل بين الصحابة على نحو يكون فيه "علامهم رتبة (هم) السابقون في السلام (والأسبق في الصعوبة بالتالي)، بينما آخرهم "قوم رأوا (مجرد رؤية) رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب"^(١٢٤). وتتفاوت مراتب الصحابة بالطبع، فيما بين هؤلاء "الأسبق في الصعوبة"، وأولئك، "الذين حازوا مجرد الرؤية"، بلوغاً لأولئك الذين "أدركوا الجاهلية والإسلام (أي أدركوا زمان النبي كله)، ولم يرزقوا رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم.. وهؤلاء عددهم في التابعين"^(١٢٥). وإذا يبدو هؤلاء ضمن الطبقة الأولى من التابعين، فإنه يبدو وكأن مراتب الفضل بين التابعين تتعدد ابتداءً من الحضور الشخصي للنبي أيضاً، وذلك من حيث يلحق بهم أيضاً "قوم ولدوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسموا منه"^(١٢٦). لكنه إذ

١٢١- وحسب الأشارة، فإنه -وحتى وعلى فرض تصورها كقيمة- يستحيل استعادتها على نحو خلاق، وذلك لأن نظامهم في إنتاجها معرّضاً، لا يعرف -وفيها سبقت الإشارة- إلا مجرد التكرار والاجترار، وهو ما يستحيل معه الاستعادة الخلاقة لها، لا شك.

١٢٢- وهكذا يتضاهر تصور النموذج "مطلقاً خارج سياق تاريخه"، مع تصوره "مشخصاً"، في تكرس كل من هيئته والتدهور ابتداءً منه. لكنه بينما يبدو النموذج، حال تصوره مطلقاً خارج سياق تاريخه، مما يمكن تجاوز هيئته (ورفع التدهور بالتالي)، وذلك برده إلى تاريخه الذي ينتزعه الفكر منه وبمعالي به عليه، فإنه يتمرد حال تصوره مشخصاً تجاوز هيئته، لأن ذلك يبدو مشروطاً بحضور للشخص هو مما يستحيل لا شك.

١٢٣- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره) ج٤، ص ٩٤-٩٥.

١٢٤- البغدادي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص ٢٩٨، ٣٠٣.

١٢٥- المصدر السابق، ص ٣٠٢.

١٢٦- البغدادي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص ٣٠٥. وإذا التابعية، هكذا، لا تأسس على عدم اللحاق بزمان النبي، بل على غياب الإدراك الشخصي له (عبر الرؤية أو السماع)، فإن ذلك يكشف عن نزوة الشخص لا شك.

يلحق بهذه الطبقة أيضا "من أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، أو أدرك أكثرهم" (١٣٧)، فإنه يبدو وكأن الفضل بين التابعين يتعين أيضا تبعا لضرب من الحضور الشخصي غير المباشر للنبى، أعني من خلال أولئك الذين كانوا أسبق في الصلابة -وبالتالي أعلى في درجتها- من غيرهم. ولابد بالطبع من أن تتباين درجة هذا الحضور الشخصي غير المباشر للنبى بنوره، وأعني فيما بين هؤلاء الذين هم الأعلى درجة في الصلابة، وأولئك الأقل درجة فيها (١٣٨). وهكذا بلوغا إلى تابعي التابعين الذين يتلاشى بعدهم الحضور الشخصي للنبى، إن على نحو مباشر أو غير مباشر، فيغيب الفضل، ولا يكون ثمة إلا التهور.

ولعل من أخطر ما آل إليه هذا الحضور الشخصي للنبى في تعيين مراتب الصحابة والتابعين، أنه راح يفرض تصورا "للفعل" لا يستمد فيه الفعل قيمته من ذاته، بل من مجرد إضافته إلى عرض خارجي. إذ الفعل -تبعا لذلك- لا يكون من درجة واحدة في الفضل تقرضها طبيعة ذاته، بل تتباين درجته حسبما يفرض عليه من الخارج، وأعني أن كونه الأفضل أو الأقل فضلا هو نتاج عارض لإضافة تلحقه من الخارج، ومن دون أن يكون لطبيعته الذاتية أي تأثير في ذلك. وبما لذلك فإن "فضل من عمل في المكان الفاضل (يفوق فضل) غيره ممن عمل في غير ذلك المكان (الفاضل)، وأن تساوى العملان.. (وكذا فإن) سائر أعمال البر من (النبى) أو معه، فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده.. (وهكذا إلى حد القطع بأن) كل عمل عمله (أي الصلابة) بأنفسهم بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم، لا يوازي شيئا من البر عمله ذلك صاحب بنفسه مع النبى صلى الله عليه وسلم" (١٣٨). وهكذا تتوقف درجة الفعل في الفضل على حضور النبى (ولو بوساطة المكان) أيضا، وبما يعني أن القيمة مضافة إليه من الخارج. والحق أن هذا التصور للفعل، لا ينطوي على أي قيمة باطنية، بل تضاف إليه دوما من خارجه، هو ما يؤسس بناء التاريخ الأشعري بأسره، ولعل ذلك يتسق مع تصورهم للفعل عموما -وهي الأخلاق خاصة- يفترق إلى أي تقويم ذاتي، حيث الافتقار إلى التقويم الذاتي هو ما يميز العالم، الذي يفكر به الأشاعرة، وكل ما يتضمنه من عناصر (الطبيعة والإنسان والتاريخ).

والحق أن تصور "الفعل" ضمن سياق التفضيل -يستمد قيمته ومعناه، لا من ذاته، بل من مجرد

١٣٧- المصدر السابق، ص ٢٠٤. (١) ولا يجعل البغدادي آخرهم (أي التابعين) في الطبقة، من لقى أنس ابن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى (٢) إلخ (أصول الدين، ص ٣٠٥)، وهم الذين يمدهم من متأخري الصحابة (الفرق بين الفرق، ص ١٥)، فإنه يؤكد على قيمة الحضور الشخصي غير المباشر للنبى، عبر الصلابة وذلك من حيث ترتبط الطبيعة الأولى من التابعين بإدراك طبقة الصحابة الأوائل، الأكثر صلابة بالطبع، فيما ترتبط الطبقة الأخيرة منهم بإدراك متأخري الصحابة في الصلابة لاشك.

١٣٨- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، (مبوق ذكره)، ص ٩٢.

إضافته إلى عَرْض خارجي، يجعل من التاريخ (المضمر في التفضيل) أحد وجوه الأخلاق الأشعرية، وذلك من حيث إن الحقل المؤسس لتصوير الفعل هكذا، هو حقل الأخلاق أصلاً^(١٣٩). وضمن سياق الأخلاق الأشعرية، فإن الفعل لا ينطوي، في ذاته، على أي قيمة موضوعية باطنة، تبرر أخلاقيته، أو حسنه وقبحه. ولهذا فإنه، وبما هو فعل، يبدو -حسب الأشاعرة- من طبيعة لا أخلاقية، لا بمعنى تنافيه مع الأخلاق، بل بمعنى أنه خارج نطاق التداول الأخلاقي، وذلك من حيث لا ينطوي على أي مقوم لحكم أخلاقي أو تقويم^(١٤٠). ولقد ترتب على هذا التصور للفعل، خلواً من أي تقوم ذاتي يبرر أخلاقيته. أن منع الأشاعرة أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو حسنه^(١٤١). إذ لا سبيل للعقل، في إنتاج معارفه، إلا إدراك ما ينطويه موضوعه في باطنه، بينما الفعل (وهو -هنا- موضوعه) لا ينطوي في باطنه على أي قيمة موضوعية يدرکہا العقل. ولهذا كان لا بد أن يجعل الأشاعرة تقرير حسن الفعل أو قبحه من موارد الشرع، لا العقل، وبما يعني أن الأحكام الأخلاقية (أو التحسين والتقييح) -هي كالأعراض في سياق الانطولوجيا الأشعرية-^(١٤٢) مجرد لواحق تلحق بالأفعال، وتضاف إليها من الخارج، أعني أنها ليست متضمنة موضوعياً فيها. أو ليس من شك في أن هذه الإضافة للقيمة على الفعل، تكون من الله. ومن هنا فإنه إذا كان الله هو الذي يلحق الأعراض بالجواهر، في سياق الأنطولوجيا، ويؤلف بينها، فإن الأحكام (أو القيم)، بدورها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)^(١٤٣). ولهذا فإنه، وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر كانت -حسب الأشاعرة- خارجية وطارئة، فإن علاقة الأخلاقية بالأفعال لا بد أن تكون، بدورها، خارجية وطارئة، وذلك لكي يكون في مقدور الله، إن أراد بالطبع، أن يقيح ما حسن، أو يعمش ما قبح، وبما

١٣٩- والحق أن هذا التصور للفعل يرتبط، في التحليل الأخير، بتصوره -حسب الأشاعرة- مخلوقاً لله، ولهذا فإنه يأتي -وكل خلقه- مفتقراً إلى ما يتقوم به ذاتياً، وذلك لتبقى الهمنة مطلقة ودائمة لله، عبر خلقه المستمر لكل ما في العالم من موجودات وأفعال. واللافت أن تصور الفعل من صنع الإنسان لا يفترض أبداً افتقاره إلى ما يتقوم به ذاتياً، بل لعله يقتضيه، وذلك من حيث أن هذا التقوم الذاتي للفعل (أو حتى للموجود) هو قطعاً ما يحمله موضوعاً للإدراك من العقل.

١٤٠- ولهذا فإننا كـو قدرنا إنساناً خلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بأدب الأيوين، ولا تزيأ بزي الشر، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران، أحدهما: أن الاثنين أكثر من الواحد، والثاني أن الكذب قبيح، فلاشك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني. انظر: الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة الفردجيوم، أكسفورد، لندن ١٩٣٢، ص ٢٥٢.

١٤١- الباقلائي: التمهيد: (مبني ذكره)، ص ١٠٥.

١٤٢- فإذا الافتقار، من الموجود أو الفعل، إلى التقوم الذاتي، هو الجذر البشري للمؤسس لتفسق الأشعرية بأسره، فإن كافة عناصر هذا التسق -وضمناها الانطولوجيا ب الطبع- لن تكون غير حقول لتجلى هذا الجذر المؤسس.

١٤٣- المصدر السابق، ص ١٠٥.

يعني أنه حتى بعد تحسب فعل ما أو تقبيحه من الله، فإن هذا الحسن أو القبح، لا يتحول إلى قيمة موضوعية ينطويها الفعل في ذاته، بل يبقى مجرد إضافة خارجية وطارئة. وإذا الأخلاق، هكذا، لا تجد ما يؤسسها إلا في 'رود القول المبين' (لها) عن مالك الأعيان^(١٤٤)، وليس في ارتباطها الحميم بعالم الإنسان، فإنها -بذلك- تتكشف عن خواء الوجود الإنساني وضائلة شأنه، لأنها -وفي كل مراحلها- لا تصرف إلا أن تصادر (الإنسان) لحساب (مالك الأعيان). وليس من شك في أن تاريخاً لا يجد ما يؤسسها إلا في تصور الفعل كما ينبثق في مجال هذه الأخلاق، لا يمكن أن يتكشف عن شيء مغاير لما تتكشف عنه هذه الأخلاق.

إذ الحق أن بنية الفعل التاريخي، لا تكاد ألبتة تتميز عن بنية الفعل الأخلاقي، وذلك من حيث إنه لا ينطوي مثله على ما يتقوم به ذاتها، وأعني أنه، ضمن سياق التقضيل مثلاً، لا ينطوي على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلاً، بل الوصف له (بالأفضل أو الأقل فضلاً)، يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه^(١٤٥)، وإذا يبدو الفعل هكذا، خلوا من أي مقوم ذاتي يبرر أفضليته أو عديمها، فإنه يمكن أن يُصار من ذلك إلى أن الأشاعرة يتمتعون أشد المنع أن يكون العقل بمجرده طريق إلى العلم بأفضليته فعل على آخر، أو حتى أفضليته شخص على آخر. ولهذا بدا الفضل لا يعرف إلا ببرهان مسموع من

١٤٤- الأبلقاني، الشهيد، (سبق ذكره) ص ١١٤.

١٤٥- ولا الفعل هكذا، فإن الخبر عنه (وهو أساس الكتابة التاريخية) صار من نفس طبيعته، وأعني أنه صار -مثل الفعل- لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به. ولعل ذلك ما جعل (الإسناد) هو السمة الجوهرية للكتابة التاريخية عند المسلمين عموماً، وذلك من حيث قامت بالأساس، على تصور للخبر لا ينطوي في ذاته على ما يتبين به صدقه أو كذبه، فراح - لذلك- للتمس ما يؤسس (أي الخبر) في الشهادة عليه من خارجه؛ وأعني بناء الخبر على مجرد إسناده إلى عدالة ناقله، ومن هنا فإن أي جهد نقدي انطوت عليه هذه الكتابة، قد انصرف بالأساس- إلى مجرد اختبار بسلسلة الإسناد، وإدراك الحلقة الأضعف فيها، ومن دون السعي أبداً إلى فحص ما ينطوي عليه الخبر ذاته، وذلك لا لشي إلا لأنه لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به بالطبع، والحق أنها لم تكن، لذلك كتابة في التاريخ، بل كانت مجرد إخبار فقط، حيث التاريخ ينطوي على نشاط تركيبي تقتصر إياه هذه الكتابة الإسنادية لاشك. ومن المفارقات أن ابن خلدون قد سعى إلى تجاوز هذا التقليد الإسنادي في الكتابة التاريخية، فراح يرى في التاريخ تركيباً للوقائع تصبح فيه قابلية للتفسير استناداً إلى مفهوم باملي يتكشف عنه هذا التركيب ذاته. ويصرف النظر مما إذا ابن خلدون قد أخلص لتقليده في الكتابة، أم أنه ظل عاجزاً وخموصاً في كتابه "المير"- عن تجاوز التقليد "الإسنادي" للتعامل في كتابات المؤرخين قبله، والذي انتقده هو نفسه، فإنه يبقى أن إخلاصه للتصور الأشعري للتاريخ قد ظل راسخاً، لم يزعزعه هذا التقليد الكتابي الذي راح يفكر فيه في "المقدمة" وبذلك من حيث أن التركيب التاريخي للوقائع، حول مفهوم "المصيبة" المهيمن في "التمتعة" إنما يكرس هذا التصور ولا يبدعه.

الله تعالى في القرآن أو من كلام رسول الله^(١٤٦). وهو ما يؤكد على أن أحكام التفضيل -هي كالأعراض في سياق الأنطولوجيا، والتحسين والتقييد في سياق الأخلاق- مجرد لواحق تلحق بالأفعال (أو الأشخاص) من الخارج. وهكذا فإنه وكما كانت الأحكام، في سياق الأخلاق، لا تثبت -على قول الباقلاني- إلا بالشرع من الله، فإن أحكام التفضيل راحت بدورها، لا تثبت إلا "بالوضع من الله"^(١٤٧). وإذ يبدو التوازي شاملا، على هذا النحو، بين الأخلاق والتاريخ، أعني على مستوى "بناء الفعل" (إذ هو في الحقلين خاو لا يتقوم بذاته)، وكذا على مستوى "مصدر القيمة" (إذ هو في الحقلين الشرع أو الوضع من الله)، فإنه يبدو وكأن التاريخ، حسب الأشاعرة، هو أحد أشكال الأخلاق لا غير^(١٤٨). ولعله يستحيل بسبب هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ، تصوره عملية خالقة، تتسع لحركة الإنسان في العالم، وتطوي في جوفها على قوانينها الباطنية الخاصة، وذلك لأنه يصبح عملية مقايسة بسيطة للوضع الإنساني في العالم على نموذج أولى مطلق يقوم خارجه، وهي -حتى- مقايسة عقيدة لأنها لا تؤول أبدا إلا إلى إدانة هذا الوضع الإنساني في العالم، لأنها لا ترى فيه إلا اغترابا دائما عن نموذج الكمال المطلق خارجه. وإذ التاريخ هكذا، هو ضرب من القياس لا يدرك في الواقع (المقاس) قيمة النموذج -الأصل (المقاس عليه) وفضله، فإن ذلك يعني أن مساهمة الفقه في بناء هذا التاريخ، تتجاوز ما سبقت الإشارة إليه من انبثاق الفضل على الأدلة الشرعية الأربعة التي تؤسس للفقه، إلى أن يهبه الشكل^(١٤٩) الذي يتشكل تبعا له تصور التاريخ، أعني شكل المقايسة الفقهية. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ الأشعري (والذي آل به إلى أن يفدو

١٤٨- والحق أن هيمنة الأخلاق على هذا التاريخ، لا تقف عند حدود المضمون، وأعني من حيث يتأسس التاريخ -كتظلم معرفي- على تصور للفعل تعد الأخلاق حقله المؤسس، بل تتجاوز إلى مستوى الشكل، وذلك من حيث يتكشف عن أسلوب تبدو فيه الكتابة ذات طابع وعظمي أخلاقي، بل أنها تتأسس -كشكل كتابي- على "الشهادة" والثقة في الرواة، وبما يطوي عليه ذلك، من طابع ديني -أخلاقي. ولهذا كان التاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مقاسا وحيدا لصحته، وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك، مما يكرس أخلاقيته.

١٤٩- والحق أنه فقط شكل القياس الفقهي، لأن ثمة ما يميز الفقه عن التاريخ.. حيث الفعل أو الواقعة -في سياق الفقه، لابد أن تطوي في ذاتها على ما يبرر قياسها على غيرها، وبما يعني أنها تتقوم ذاتيا (بما يراه الأصوليون "العلة")، في حين لا مجال في التاريخ لأي تقوم ذاتي للأفعال أو الوقائع. لكنه يبدو أن التصور الأشعري للعلة، في الفقه، هو "الموجبة للحكم بجعل الشارع (أي الله) - على قول الزركشي في "البحر المحيط" - حيث العلة ليست مؤثرة بذاتها، ولكن به -جعل الله أو الشارع-، قد يعود هيئات بينها على صعيد المضمون أيضا، وبما يسهل إلى أنه الخواء، وعدم التقوم أبدا، هو ما يسود فضاء الأخلاق والأنطولوجيا والتاريخ والفقه.

مجرد مقايضة فقهية،^(١٥٠) تعتمد فيها الأفاق أمامه، من حيث لا يصح (أي التاريخ) صيرورة خلاقة غير مشروطة إلا بقوانينها الخاصة، بل صيرورة تدهور مشروطة بنموذج متحقق سلفاً) إنما يُستفاد - وكما سبقت الإشارة - من ذلك الإلحاح الأشعري على كون الموقف من القاضل (أو نموذج الكمال)، لا التمثل، بل التعميط، وذلك من حيث أن كل فاضل، فمأمور (فقط) بتعظيمه^(١٥١)، وليس تمثله، إذ بينما (التمثل) موقف معرفي يتطوي على مجاوزة لموضوعه بعد احتوائه (ينبثق التاريخ منها)، فإن

١٥٠- والحق أن تصور التاريخ على هذا النحو، أهني مجرد مقايضة، قد أحاله إلى معارضة آلهة رتيبة، راح فيها الوعي يقرره أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بينها تلك التي وقعت في أول الزمان (وقياساً) يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور صاحب كل ملة وشريعة؛ أن شبهات أمته في آخر زمانه، ناشئة من شبهات أول زمانه من الكفار والممسين وأكثرها من المنافقين، وإن خفى (على الوعي) ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة (الإسلامية) أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٩. وإلا لا شيء، هنا، إلا مجرد التهام المقيم لشبهات آخر الزمان على تلك التي وقعت أوله، فإن الوعي قد انشغل، جوهرياً، لا باكتناه ما لتطويع كل حقبة تاريخية من حقيقة تخصها (إذا جاز بالطبع أن التاريخ الأشعري يتطوي في ذاته على ما يتعين به)، بل بمجرد الإدراك الخارجي المحض لما يجعلها مجرد استمرار لحقب سبقتها، وهو الاستمرار الذي تكشف فيه جميعاً من حقيقة التدهور والسقوط، ويكفيته واحدة تقريباً. ولعل في ذلك ما يفسر انشغال المؤرخين المسلمين، ومن دون استثناء تقريباً، بكتابة تاريخ كوني شامل لا يقدم إلا عرضاً عملاً لحقيقة كلية واحدة تتخطى حدود الزمان، وتطمس كل تمايز فيه بين حقبة وأخرى، وليس تاريخاً يقرأ فيه المؤرخ كل حقبة ضمن حدودها الخاصة، وإذ قد يرى البعض في ذلك دنواً من التصور الهيجلي للتاريخ، فإن الأمر يقتضي بياناً للفارق الجوهرى الذي يتبدى في أن كل حقبة تاريخية تلعب - حسب هيجل - دوراً في بناء الحقيقة الشاملة، ومن دون أن تكون مجرد عرض آلي لها، وهو ما يعني أنها تتطوي على حقيقتها الخاصة، رغم أنطوائها بالطبع في إطار حقيقة أشمل تتجاوزها.

١٥١- ولا يكشف ذلك عن انتظام "ابن حزم" -ولو في مجال التفصيل تحديداً- ضمن النسق الأشعري، فإنه يبدو وكأن الإلحاح على "قطعية معرفية" تفصل بينه (بوصفه مفربياً أنابلسياً)، وبين سائر مفكري المشرق ليس له ما يبرره. انظر: سالم يافوت؛ ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأنابلس، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، هذا ١٩٨٦، والكتاب بأسره -إدلالة مجرد العنوان- مكرس للتأكيد على هذه القطعية، والحق أنه يبدو أن ثمة ما يتميز به ابن حزم بالفعل وحتى في إطار التفصيل ذاته، وذلك من حيث ينغرد بتفضيل تسام النبي صلى الله عليه وسلم على مصاحبه، وكذا بتفضيل عاقبة على طائفة، وهو ما يرتبط، بقبالية سياسية فرضها الوضع في الأنابلس (انظر: المصدر السابق، ص ٧٣ وما بعدها)، لكنه يبدو أن النظام المعرفي للمهمم على نسق تفكيره في التفضيل خاصة، لا يفارق، في الأغلب، بنية النظام للمهمم على النسق الأشعري بأسره، والحق أن الحديث يتزايد في المعبد من الكتابات المفربية الراهلة عن "قطعية معرفية" تفصل مفكري المغرب والأنابلس على الموم (ولن تميز ابن حزم وابن رشد وابن خلدون بوضع خاص) عن مفكري المشرق، وإذ الأمر فيما يتعلق بابن حزم، يحتاج دراسة أوفى، فإنه قد بدأ، وفي ما يتعلق بابن خلدون، استعلاء قراءته آليته إلا عبر انتظامه ضمن بنية النسق الأشعري، رغم أنه يبدو، للوهلة الأولى، وكأن القطعية بينهما كاملة، وإن على صعيد الشكل على الأقل.

(التعطيم) هو موقف أخلاقي لا يرى في أي مجاوزة لموضوعه، إلا ضرباً من السقوط يستحق الإدانة، وهو ما يجعل غايته مجرد الاستفراق في موضوعه (الذي هو أصلاً نموذج) والثبات عنده، الأمر الذي يتناقض، لاشك، والجوهر الحق للتاريخ. ولعله يبدو لذلك، أن هذا الموقف الأخلاقي (المنبثق من تعطيم النموذج، وليس تمثله) كان أحد آليات النسق الأشعري في تحويل (نموذج الفضل) إلى مطلق يستحيل تجاوزه، وذلك من حيث أحالة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة. والملاحظ أنه بينما يتكشف هذا الموقف الأخلاقي عن ضرب من التعالي بنموذج الفضل إلى حد الإطلاق والمفارقة، فإنه -وفيما يتعلق بالتاريخ اللاحق عليه- لا يتكشف إلا عن ضرب الإدانة الدائمة.

ثالثاً: التكفير.. أو لحظات الانهيار

ولعل هذا الانشغال بإدانة التاريخ اللاحق على اللحظة -النموذج، قد فرض على النسق ضرورة تجاوز "التفضيل" إلى ما يتفق وإنشغاله التام بالادانة والتحقير. فإذا التفضيل، وفيما سبق القول، مجرد إسقاط متأخر تُقرأ من خلاله أحداث حقبتي النبوة والخلافة، قصد نمذجتها وتحويلها إلى لحظة متمانية مطلقة، ومن طبيعة لا تاريخية، فإنه لا يصلح أبداً لقراءة أحداث الانهيار والابتعاد المتزايد عن النموذج، وذلك من حيث إن كلا منهما (أعني كلا من اللحظة -النموذج، ولحظة الانهيار اللاحقة) تبدو من طبيعة مغايرة للأخرى، إذ الأمر -فيما يتعلق بالأولى- ينتمي على التعالي والصعود، بينما هو -فيما يتعلق بالأخرى- ينتمي على التدهور والسقوط، وإذ السقوط، وبدلالة سقوط (آدم) الذي يؤسس لكل سقوط لاحق، يرتبط بما يعني العصيان والخلافة، فإنه يبدو وكأن لا شيء سوى ذلك، أي التكفير على نحو صريح، يصلح إطاراً يُقرأ من خلاله تاريخ الانهيار والتدهور. وهكذا فإن انشطار التاريخ الأشعري بين لحظة تعالٍ وصعود، ولحظات تدهور وسقوط قد فرض منطقاً "للتفضيل" يهضم تداوله ضمن سياق اللحظة -النموذج، في مقابل منطق "للتكفير" يستغرق كل تاريخ الانهيار اللاحق عليها.^(١٥٢) ولقد اقتضى هذا التباين بين "مطلقين" تبايناً، لا في الآلية المنتجة لكل منهما فقط، بل وفي جملة المفردات المتداولة في فضاء الواحد منهما أيضاً، فإذا "التفضيل" ينتمي على "وجوب الكف (فيما يتعلق بلحظة الفضل الأولى) عن ذكر الاختلاف والسيكوت عنه، بل وإنكاره حسب البعض^(١٥٣)، فإن التكفير ينتمي على الآلية التفضيضية، وأعني آلية الكشف والفضح، أو "بيان الحديث

١٥٢- ولعل ذلك ما حققته النصوص الأشعرية على نحو صريح، حين راحت تتنقل مباشرة من "التفضيل" إلى "تعيين" من يجب تكفيره من الفرق". انظر مثلاً: البغدادي: أصول الدين، والفزالي: الاعتماد في الاعتقاد الإيجي، للمواقف. والحق أن ذلك يؤكد على أن التفكير ليس مجرد زائدة في النسق.

١٥٣- الباقلائي: الإنصاف، نشره محمد زاهد الكوثري (للكتبة الأزهرية للتراث)، القاهرة ١٣٦٩هـ، ص ٦٠، والإيجي:

المواقف، ص ٤١٣.

المأثور في إفتراق الأمة، وبيان فضائح كل فرقة^(١٥٤)، وليس السكوت عنها، وإذ الحديث يجري في سياق اللحظة -النموذج، بمفردات الفضل والاجتهاد وحسن الخلال، فإنه لا يعرف، فيما يتعلق بالتاريخ اللاحق، إلا الفضائح والأهواء وفرق الظلال. وهكذا ينطوي التاريخ في جوفه على ضرب من الشائفة التي يشقى بها أبداً، وذلك من حيث يبدو أن لا سبيل إلى تجاوزها، حيث الشكل الأوحده للعلاقة الممكنة، ضمن هذه الشائفة، هو التنبذ من الأفضل للأهل فضلاً، وعلى نحو لا يكون فيه لهذا الأخير من معنى إلا عبر نفي نفسه، سبيلاً إلى التوحد مع الأفضل بالطبع. وإذ النفي، هكذا، هو جوهر العلاقة بين طرفي الشائفة التي ينطوي عليها التاريخ، وبما يعني أنه لا سبيل إلى التقائهما أبداً، فإنه يبدو وكأن التاريخ الأشعري يستعمل إلى تاريخين يضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، وكذا يسمى فيه أحدهما (وهو التاريخ النموذج بالطبع) إلى نفي الآخر^(١٥٥).

والحق أن التضاد بين التاريخي (أو اللحظة -النموذج من جهة، ولحظات الانهيار التي تتلوها من جهة أخرى) يتجاوز مجرد الألفية المنتجة لكل منهما (أعني السكوت في مقابل الفضح)، وكذا مجمل المفردات المتداولة في فضاء كل منهما، إلى (المفهوم) المؤسس في العمق لكل منهما. إذ "الوحدة" أو الاتفاق على "منهاج واحد، أو طريقة واحدة دون خلاف ظاهر"^(١٥٦)، هي ما يؤسس اللحظة -النموذج، ومن هنا الإصلاح على نفي أي حضور للخلاف وإنكاره بالكلية، أو على الأقل تأويله بوصفه ضرباً من الاجتهاد "يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، ولا يتعين فيه المخطئ"^(١٥٧)، أو اعتباره جزئياً في الفروع، ظل المسلمون أئمة "على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وفي سائر أصول الدين"^(١٥٨). وحسب البغدادي، فإن المسلمين كانوا على هذه الجملة (أو الوحدة) في أيام أبي بكر وعمر وصت سنين من خلافة عثمان^(١٥٩)، فإلى هنا تقف حدود اللحظة -النموذج^(١٦٠) التي لم

١٥٤- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص ٢، ٤. والكتاب بأسره مكرس لفضائح الفرق .. يدينها باستسهال بالغ في إطلاق أحكام التكفير، وبمفردات تجاوز حدود الأدب أحياناً، وهو ما يتناقض على نحو لافت ودال مع الألفية الأشعرية المتبصرة في إنتاج لحظة الفضل، حيث التأكيد هنا للمرء: "ليالك أن تمود نفسك أو لسانك التعريض لأحد منهم (ممن يتعمون لهذه اللحظة)، ولا تشوش قلبك بالرهب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت". انظر: ابن خلدون: المقدمة ج ٢، (سبق ذكره) ص ٦٢٤.

١٥٥- ولأن فإنه يبدو وكأن الخطاب العربي ينطوي، عند سطحه، على تاريخين، أعني تاريخين تصادفان بالطبع، يضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، ويسمى إلى إزاحته ونفيه.

١٥٦- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص ١٢، وكذا الاسفرائيلي: التمهيد في الدين (سبق ذكره) ص ١٧.

١٥٧- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره) ص ٦١٧.

١٥٨- البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٤.

١٥٩- المصدر السابق، ص ١٤.

١٦٠- ولعله يلزم، هنا، التنويه بأنها لحظة مرئية، تتسع عند اليمض (ابن خلدون مثلاً) لتبلغ حدود التأبين.

يقع فيها خلاف ينقض الوحدة، ويبدأ تاريخ الانهيار اللاحق الذي لن يجد ما يؤسسه بالطبع، إلا في نقض ما يؤسسها، أعني فيما "اختلفوا فيه.. اختلافاً ياقيا إلى يومنا هذا"^(١٦١)، لأنه يتعلق بالأصول التي يبقى الخلاف فيها موجبا للتفسيق والتبري أبداً. إذ الأشاعرة، هنا، لن يسعوا إلى تأويل هذه الاختلافات بوصفها نتائج (الاجتهاد) الذي يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، بل نتائج (الهووى)^(١٦٢) الذي لابد أن يمتين فيه المخطئ، وذلك من حيث إنها تبدو -آنئذ أعمالاً إرادية مقصودة تماماً، تنتمي إلى عالم الذات وما يتمثل فيها من الجنوح إلى الهوى، الأمر الذي كرس الجوهر الأخلاقي للتاريخ لاشك، حيث (الاختلاف) المؤسس لتاريخ التدهور يكون نتائج مجرد الانحراف الأخلاقي للذات، وليس نتائج التحقق الضروري لممكنات الموضوع (أعني الوحي) ذاته.

والحق أن تصور الاختلاف هكذا، أعني نتائج الانحراف الأخلاقي للذات، إنما يرتبط بتصور الأشاعرة للموضوع (أو الوحي) لا ينطوي في جوفه على ما يبرر أي تنوع أو اختلاف. إذ الاختلاف - حسب هذا التصور- يمثل تهديداً لهوية الموضوع (الوحي) وإهداراً لها. ولعل ذلك يرتبط بتصور هذه الهوية على نحو صوري مجرد، أعني خلواً من (الحياة) التي تدفعها إلى الخارج من ذاتها لتتحقق في العالم، في صور وأشكال وجود شتى، لا يمكن أن تكون تكراراً لها (أي للهوية)، بل استيعاباً لها وارتفاعاً بها إلى آفاق أرقى تترك فيها نفسها حقاً. وهكذا يؤول تصور الموضوع (الوحي) خلواً من الاختلاف، إلى اضمحلاله ومواته، وذلك من حيث يبدو -آنئذ- مجرد وحدة مغلقة لا سبيل إلى الاحتفاظ بها إلا عبر مجرد تكرارها. والتكرار للفكرة -أي فكرة- يفترض دائماً تحولها إلى نموذج فارغ لا ينطوي على أي مضمون معدد، وينطوي -في نفس الوقت- على كل مضمون، الأمر الذي يعني كونها (أي الفكرة) تجريداً خالصاً ينطوي على كل شيء ولا شيء، ويخلو -لذلك- من أي تعين أو تحديد. وإذ التكرار، هكذا، يحيل الموضوع (الوحي) إلى تجريد خالص، فإنه يفقده وجوده الحق، ويجعله مجرد وجود شكلاني فارغ. والحق أن الوحي -وحسب طبيعته الخاصة- لا يمكن أن يكون مجرد وحدة مغلقة لا تقبل سوى التكرار، ذلك أنه -وإذاً هو خطاب في العالم- لا يمكن إلا أن يكون مشروعاً مفتوحاً على الدوام، يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معاً، وهو ما يجعله حاضراً، لا عبر مجرد التكرار، بل عبر التفاعل والحوار. ثم إنه -وكل خطاب- لابد أن يقصد، وحسب بنائه، آخره خارج ذاته، وهو ما يعني أن (الآخر) يدخل في تركيب ماهيته الخاصة. وإذ الآخر، هكذا، جزء من التركيب الباطني لماهية الوحي، فإن ذلك يكشف عن كون الاختلاف هو جزء من بناء تلك الماهية،

١٦١- المصدر السابق، ص ١٤.

١٦٢- وهكذا يرى الشهرستاني أن كافة الاختلافات (أو الشبهات) ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بمد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النفس. انظر: الشهرستاني، المال والتعل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٧.

وليس مفروضاً عليها من الخارج. ومن هنا فإن الاختلاف، فيما يتعلق بالوحي، لا يمكن أن يكون مما يهدد ويقوض، بل لعله -بالأحرى- مما يثبّن ويحدد، وأعني أنه يسمح بتحقيق الهوية الصورية للوحي في أشكال وجود محددة. فإذا الوحي ينطوي، كهوية مجردة، على كل شيء ولا شيء في آن مما، وذلك من حيث إنها تخلو من التحديد والتميين، فإن الاختلاف هو ما يسمح بتعيين شيء ما في مواجهة شيء آخر داخل هذا الحضور لكل شيء ولا شيء، وأعني أنه يثبّن شكلاً ما للوجود في مواجهة شكل، أو أشكال معينة أخرى، وبعبارة هذا التثبّن للوحي في أشكال وجود، فإن الاختلاف لا يحققه فقط في العالم عبر الكشف عن ممكناته المضمرّة، بل ويسمح له يتجاوز ذاته على الدوام، لأن هذه الأشكال المحددة التي يتميّن فيها، سرعان ما تستنفد -بسبب ما تنطوي عليه من محدودية- طاقتها في الوجود، فيتجاوزها الوحي إلى أشكال أرقى يحقق عبرها المزيد من الوعي بما تنطوي عليه ذاته من ممكنات، وكذا يكشف من خلالها عن نمط حضوره الفعّال والخلق في العالم. ولعله يبدو -تبعا لذلك- استعالة الإقصاء الاختلاف عن دائرة الوحي، لأنه جزء جوهري من بنائه، حتى ليؤول غيابه إلى مواته واضمحلاله، وهو ما يعني، بالطبع، أن الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي هو ما يهدد هويته، لا العكس. ومن هنا وجوب النظر إلى هذا الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي، باعتباره مجرد فتاع للوعي الجوهري إلى إقصاء التمدد والاختلاف من العالم، وأعني أنه ليس نتاج الحرص على الوحي، بل على العالم بالأحرى. إذ الحق أن الاختلاف في دائرة الوحي لا يمكن البتة تصويره بمعزل عن تصور التمدد والاختلاف في العالم. ومن هنا فإنه إذا كان قد لاح، آنفاً، أن الاختلاف هو جزء من الطبيعة الإياضية الخاصة لماهية الوحي، فإنه لا بد من التأكيد، الآن، على أنه يبقى مجرد إمكانية (أو وجود بالقوة) مشروطة بحضور التمدد في العالم، وبما يعني أنه (أي الاختلاف) يكون جزءاً من بنية الوحي، لا بما هو كذلك، بل بما هو خطاب في العالم مشروط بالوضع الإنساني في لحظة معينة. إذ الوحي بما هو حضور في المطلق لا ينطوي أبداً على أي اختلاف أو تمدد، بل يبقى مجرد وحدة مغلقة، لا يفتح فيها على شيء غير ذاته^(١٦٣). ومن هنا فإن حضوره في العالم هو فقط ما يجعل الاختلاف جزءاً من بناء ماهيته، وذلك من حيث يفرض عليه هذا الحضور في العالم، ضرورة التلبّز كخطاب، لا يقصد فقط وضماً إنسانياً معيناً في لحظة ما، بل ولابد أن يتجاوزها أيضاً، وذلك من حيث يفترض في الوحي ضرورة أن تتخطى فاعليته على الدوام، حدود أي

١٦٣- إن هذا الحضور للوحي في المطلق يقع خارج حدود التجربة الإنسانية، وذلك لا تقصّر بنهوي في بنية هذه التجربة، ولكن لأنه (أي الوحي) بمجرد انفتاحه على هذه التجربة يصبح حضوراً في العالم، لا في المطلق، الأمر الذي يعني أن الإنسان لا يعرف الوحي إلا حضوراً في العالم، لا في المطلق، وأعني أنه لا يعرف إلا الوحي مسكوناً بالتمدّد والاختلاف، وليس الوحي كهوية صورية خاوية.

لحظة ما. ولعل ذلك يعني أن تبلور الوحي كخطاب، يتأسس -جوهريا، على ألهي الاستيعاب والتجاوز، أعني استيعاب الوضع الغائم، ثم تجاوزه إلى أشكال وجود أخرى. وإذ الاستيعاب -وكذا التجاوز- يكون دوما (لآخر) في مواجهته، فإن ذلك يعني حضورا للآخرية، وللإختلاف بالتالي، في بناء ماهية الوحي الخاصة. والحق أن كون الإختلاف يعد جزءا من بناء الوحي، لأنه، في الأصل، جزء من بناء العالم، إنما يؤكد على أن إقصاء الإختلاف من دائرة الوحي، ليس مقصودا لذاته حسيما يعلن الأشاعرة، بل من حيث دلالة على العالم فحسب^(١٦٤). وأعني أن تصور الوحي وحدة لا حضور فيها إلا لماهيته في مقابل ذاتها (ودون أي إحالة إلى (آخر) خارجها)، يدل على تصور للعالم لا مكان فيه بدوره إلا للنسق في مواجهة ذاته (ودون أي حضور لآخر يقابله أيضا). وإذ يبدو نفي الآخر من العالم موازيا لنفي انتمائه إلى دائرة (الوحي)، فإنه يبدو وكأن تكريس النسق لحضوره الأوحدي في العالم لن يقوم فقط على تأكيد انتمائه وحده إلى دائرة (الوحي)، بل وعلى التوحد معه (أي الوحي) بالآخرى، ويحيث يبدو التكرار للنسق، آنئذ، تكرراً للوحي ذاته، وخروجاً عنه يستحق التفسير لاشك. وهكذا يبدو الجوهر العميق لإقصاء الإختلاف (من الوحي والعالم)، ماثلاً في سمي النسق، لا إلى فرض هيمنته على العالم فحسب، بل وإلى تأييد هذه الهيمنة، وذلك عبر اعتبار الخروج عنها موازيا -أو مرادفا- للخروج عن الدين بالكلية. ولعل ذلك يتبدى، جلياً، في إلحاح النسق (الأشعري) على اعتبار نفسه خطاب "أهل السنة والجماعة" في مقابل غيره من خطابات "أهل البدع والضلالة" .. ويلغة البندادي، فإنه خطاب "الدين القويم والصراط المستقيم" الذي يفارق خطابات "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"^(١٦٥). ولابد، هنا، من التنويه بأن اختصاص النسق بوصف "الجماعة" يبدو دالاً تماماً فيما يتعلق بسميه إلى إقصاء التعدد والإختلاف. بل إنه يبدو وكأن مفهوم "الجماعة" قد تبلور، أصلاً، كتقيض لمفهوم "الإختلاف والتعدد" لا غير، وذلك من حيث يحمل معنى الإزاحة لكل ما لا ينتمي إلى إطاره. إذ الجماعة -أي جماعة- لا تتّين إلا بتمييز نفسها في مواجهة آخر يقابلها، وهي إذ تتميز بأن تثبت لنفسها سمات يخلو منها الآخر في مواجهتها، فإن ذلك يعني نفي ما يقابل هذه السمات في الآخر، الأمر الذي يعني أن النفي هو مضمون العلاقة بين الجماعة والآخر. وهكذا تتكامل ضروب النفي للآخر من الجماعة والعالم والوحي، وذلك على النحو الذي يبدو فيه وكأن نفي انتماء الآخر من إطار

١٦٤- وبالرغم من أنه يبدو وكأن القصد الجوهري للنسق الأشعري هو الوحي، لا العالم، إلا أنه يبدو -وتلك مفارقة- أن السمي الأشعري المعلن إلى تعيب العالم، والإلحاح -في المقابل، لا على مجرد استحضار (الإلهي)، بل والتوحد معه، هو في جوهره نقاد للهيمنة على العالم، ولكن -لا على نحو مباشر، بل عبر التوحد مع (الإلهي) توحداً، يبدو فيه التكرار للنسق تكرياً لله نفسه.

١٦٥- البندادي: الفرق بين الفرق، (سبق ذكره)، ص ٢

الجماعة يتوازي، ليس فقط مع نفي انتمائه إلى دائرة الوحي، بل ومع نفيه من العالم أيضاً. وفي المقابل، فإنه يبدو وكأن الانتماء إلى كل من (الوحي والعالم) لا يمكن أن يتحقق إلا عبر الانخراط في الجماعة ومفارقة ما عداها، وبعبارة أخرى يبدو الإطواء ضمن إطار الجماعة، انطواء ضمن إطار الوحي، والانفكاك عنها هو انفكاك عنه لأشك. ومن هنا فإن سعي النسق إلى اختصاص نفسه بوصف الجماعة^(١٦٦) لا يمكن أن يكون -حسب الملن- ناتجا عن أن "معظم الأئمة ينتحلون مذهبهم، ويجتمعون على طريقهم، وهو الغالب على بلاد المسلمين"^(١٦٧)، بل هو نتاج السعي إلى الهيمنة عبر الإقصاء المتعمد لكل اختلاف وأخرية. وإذا راج النسق كذلك يسعى إلى الإحياء بأن اختصاصه بوصف "الجماعة" لم يكن من ذاته، بل من غيره، وذلك "لأن جميع الخاص والعالم من أهل الفرق المختلفة (هم الذين) يسمونهم أهل السنة والجماعة"^(١٦٨)، وليسوا هم الذين يسمون أنفسهم هكذا، فإنه لا بد من التوبة بأن ذلك ليس إلا التمويه عبر الإحياء بأن اختصاصه بهذا الوصف، قد جاء تعبيرا عن (واقع) لا انحياز (لقيمة)، لكنه يبدو أن ظلال القيمة لا تقارق أبدا وصف الجماعة، إن من حيث أصله، حيث أثر النسق إلا أن يردده إلى النبي نفسه، وإن من حيث دلالاته على الفرقة الناجية حسب النبي نفسه أيضا^(١٦٩) ومن هنا، أعني من هذا الانحياز لقيمة، يتبلور الحضور الجوهرى لمفهوم "الجماعة" في المخيال الإسلامى على العموم، وإلى الحد الذي بات معه "إنكار الإجماع" -وبما يتضمنه من دلالة مفارقة الجماعة- من الأمور المستحقة للتكفير حسب الأشاعرة^(١٧٠)

وليس من شك في أن هذا الإلحاح على "الإجماع" -أو الجماعة- إنما يرتبط بما يتضمنه من دلالة "التوحد" التي تجعل بالإمكان المماثلة بينه وبين لحظة الفضل الأولى، التي تصورها الأشاعرة -فيما

١٦٦- "فهذه صفة مختصة بنا"، انظر: اسفرائيني: التفسير في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٤

١٦٧- المصدر السابق، ص ١١٥

١٦٨- المصدر السابق، ص ١١٤

١٦٩- حسب الاسفرائيني فإنه قد "جاء في رواية أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الفرقة الناجية، فقال الجماعة، ويزيد القول بأن "عبد الله بن عمر رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير قوله سبحانه وتعالى: "يَوْمَ يُبْعَثُ وَجُوهٌ وَتُسَوَّدُ وَجُوهٌ" إن الذين تبيض وجوههم هم (الجماعة) والذين تسود وجوههم هم (أهل الأهواء)" انظر: التفسير في الدين (سبق ذكره) ص ١١١-١١٥ وهكذا يبدو وكان مفهوم الجماعة قد قبلور (وبدلته التي ينطويها) مع النبي نفسه، وقبل أن يكون ثمة انقسام بالفعل بين "الجماعة" و"أهل الأهواء"، الأمر الذي يور التصارع بين الفرق على الفور بوصف الجماعة، ومن غير شك فإنه لم يكن ممكنا أي صراع حول المفهوم، ما لم يكن مشعونا بالقيمة أصلا، وحتى لو أن المفهوم قد تبلور لاحقا، وهو ما حدث بالفعل، ثم راج النسق يرد نشأته إلى حقبة النبوة (وهي مصدر القيمة) فإن ظلال القيمة تبقى مهيمنة لأشك.

١٧٠- انظر مثلا: الغزالي: الاعتقاد (سبق ذكره) ص ١٢٢

سبقت الإشارة- تتأسس جوهريا على الوحدة. وإذن فإنّه يمثل سعي النسق إلى استعادة الوحدة الجوهرية الأولى (وحدة النبوة) السابقة على كل اختلاف، والذي يمثل -حسب التصور المجرد للوحدة- نقیضا لها يهدد وجودها ويقوضه، وليس عامل إثراء في بامتها بما يضيفه عليها من تنوع وتمدد يكون باطنا فيها، لا خارجا عنها. ومن هذا التصور للاختلاف عامل إهدار وتقويض، وليس إثراء وتجديد (وحدة الوحي الأولى)، فإنّه يبقى وحده الأصل المؤسس لكل التاريخ اللاحق للحظة الفضل والقيمة (لحظة الوحدة)، والذي لابد أن يكون تاريخ انهيار وتدهور، وذلك بما ينطوي عليه حسب الأشاعرة بالطبع -من إهدار وحدة الوحي الأولى وتقويضها من جهة، مع الإيفال في البعد والقرية عنها من جهة أخرى- والمهم، هنا، أن هذا الانهيار والتدهور في التاريخ يبدو نتاج تصور ما للاختلاف، وليس نتاج الاختلاف بما هو كذلك. إذ الحق أن ثمة تصورا للاختلاف يكون فيه جزءا من الوحدة (يثرها بالتنوع ويفنيها بالتعدد)، وليس مجرد نقیض لها يقوم خارجها. ولقد بدا أن الاختلاف -حسب هذا التصور- يبدو جوهريا بالنسبة لحضور الوحي وفاعليته في العالم، وذلك إلى الحد الذي يؤول فيه إقصاءه عن دائرة الوحي إلى اضمحلاله ومواته. ولعل الاختلاف هكذا، أعني من حيث يؤول غيابه إلى اضمحلال الوحي ومواته، لا يمكن أن يكون جوهر تاريخ الانهيار والتدهور، الذي تصوره الأشاعرة مجرد نتاج له لا غير، بل هو -بالأحرى- جوهر تاريخ تجدد الوحي ونمائه من خلال استيعابه -لا استيعاده- لكل ضروب التعدد والثراء في التجربة البشرية. وحسب هذا التصور للاختلاف فإن نفيه وإقصاءه، لا العكس، يكون هو الأصل في التدهور التاريخي، وذلك من حيث يؤول إلى موات الوحي الذي هو مركز الحضارة. ومن هنا فإنّه لا يمكن تصور الإلحاق الأشعري على إقصاء الاختلاف بالكلية، بوصفه جزءا من السعي إلى رفع "تاريخ التدهور" بقدر ما هو السعي إلى تكريس "تاريخ الهيمنة" عبر نفي الآخر واستيعاده، لا إحتوائه واستيعابه. ولعل هذه الهيمنة بالأحرى، هي الأصل المؤسس لتاريخ التدهور والانهيار، وذلك من حيث تؤول إلى تكلس الوحي وضموره. وإذ يقتضي هذا التصور لأصل التدهور في التاريخ، إعادة بناء لحظة الفضل الأولى على نحو يبدو فيه جوهرها ماثلا في كونها لحظة ثراء وتمدد، يمثل السعي إلى نفس الآخر منها، بداية الانهيار والتدهور، فإن ذلك يعني أن "المثل التاريخي الأعلى" -حسب هذا التصور- يبدو ماثلا في تحقيق المزيد من الحرية والتعدد "لا الهيمنة والتفرد". والحق أن ذلك يعني أن التصور بأسره، أعني تصور التاريخ -حسب الأشاعرة- منقسما بين اللحظة -النموذج (وجوهرها الوحدة) من جهة، ولحظات انهيار وتلاوها (يؤسسها الاختلاف) من جهة أخرى، وتصور المثل التاريخي الأعلى قائما -تبعا لذلك- في النبذ الدائم للاختلاف (علامة الانهيار)، سعيها إلى بلوغ الوحدة (دالة الفضل والقيمة)، إنما هو نتاج سعي النسق الأشعري إلى مجرد (الهيمنة والتفرد) في العالم عبر نفي كافة الأنساق الأخرى، وذلك على

الرغم مما يعلنه النسق دوماً من أن ذلك هو نتاج حرصه على نقاء الوحي ووحده التي تبديدها هذه الأنساق المنحرفة. (١٧١)

وإذا بقي الاختلاف -حسب الأشاعرة- هو ما يؤسس تاريخ الانهيار والتدهور، أو حتى التكفير، فإنه يبدو وكأن هذا التكفير يتكامل، ولكن بالتضاد، مع التفضيل الذي يبنيني، في مقابل الاختلاف والتمدد (المؤسس للتكفير) على الوحدة أو التوحد. والملافت حقاً، أن هذا التكامل بينهما بالتضاد يكتمل، هو نفسه، بتصور الاختلاف يتأسس على غياب الحضور الشخصي للنبي، في مقابل انبناء التوحد على الحضور الشخصي له بالطبع، وذلك من حيث لم يحل هذا الحضور الشخصي للنبي دون الاختلاف بين الجماعة فقط، بل إنه أصبح وحده الضامن لوحدة الجماعة واتفاقها على رأي واحد، وذلك من خلال ما يتضمنه هذا الحضور للنبي من التعلق عن الوحي، لا الهوى. وأما غياب الحضور الشخصي للنبي، فإنه -وحتى رغم حضوره الرمزي من خلال الكتاب والسنة- قد آل إلى الاختلاف والتنازع، بل وحتى الكفر والضلال، وذلك باعتبار معظم النطق هنا -إلا ما ينطق به النسق الأشعري بالطبع- لا عن الوحي، بل عن الهوى. وإذا النطق عن الوحي (أساس الوحدة) هو -على هذا النحو- قرين الحضور الشخصي للنبي، فيما النطق عن الهوى (أصل الاختلاف) هو قرين غيابه الشخصي، فإن ذلك يكشف عن استحالة رفع التدهور (الذي يؤسسه الاختلاف)، تماماً مثلما بدا -فيما سبق- استحالة استعادة الوحدة (أصل الفضل والقيمة)، وذلك من حيث يبقى كلاهما مشروطاً بما يتعلق بالنبي-الشخص، وليس بالقيمة الموضوعية التي تمثلها نبوته. ولعل ذلك يؤول إلى أنه ليس ثمة عند الأشاعرة أي حضور للتاريخ الحق، وذلك من حيث لا يتكشف هذا التاريخ (سواء تعلق بالفضل أو التدهور) عن أي بنية موضوعية.

وبالرغم من هذا التقابل، وإلى حد التضاد، بين كل من التفضيل (يبنيني على الوحدة)، والتكفير (يبنيني على الاختلاف)، فإن ضرباً من التحليل المبرفي يؤول إلى أن التكفير يتجلى عن نفس البنية العميقة التي يتكشف عنها التفضيل، وبما يعني أن ثابتاً بنويهما واحداً ينظمهما، رغم الاختلاف (١٧٢).

١٧١- إذ النسق الأشعري يعنيد دوماً في الإبتعاد بكل ما يفكر فيه عن كل ما يربطه بحقل الأيديولوجيا، ساعياً إلى تحويل هذا الذي يفكر فيه إلى بنية إبستمولوجية خالصة مبرأة من أي حضور للأيديولوجيا، أو حتى التأريخ. ورغم أن الأيديولوجيا، هكذا، تدخل في نطاق الألفاظ داخل النسق، فإن استحالة فهم "الفكر فيه" وتفسيره داخل النسق، إلا عبر الوحي بهذه الأيديولوجيا يجعل التفكير فيها ضرورياً لاشك.

١٧٢- وهنا لابد من ملاحظة أن اختيار البنية العميقة لتساق، لا يتحقق فقط من خلال قدرتها على تفسير العناصر من تماثل واختلاف، بقدر ما يتحقق، وعلى نحو أعمق، من خلال قدرتها على تفسير هذه العناصر، حتى رغم ما قد يكون بينها من تباين واختلاف، بل أن تباين العناصر واختلافها يؤكد البنية، على نحو أكثر جوهرية، من مجرد تماثلها واختلافها.

وأن نظاما معرفيا أنتجهما، رغم التباين. فإذا التفضيل، فيكشف -وفيما سبق القول- عن السعي إلى نمذجة لحظة الفضل، وبعيد يستحيل إلى نموذج مطلق خارج أي تاريخ، يقاس عليه أي فضل لاحق حال وجوده بالطبع، فإن التكفير، بدوره، يتكشف عن ذات السعي إلى نمذجة لحظة الكفر الأولى (كفر إبليس)، واعتبارها نموذجا مطلقا للكفر، خارج التاريخ، يقاس عليه أيضا كل كفر لاحق. فمن المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه، ونشأت من شبهاته. وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزنبرج، والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت الميارات، وتباينت الطرق، فإنها (أي شبهات إبليس) بالنسبة إلى أنواع الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور^(١٧٣)، أو أنها -ويعتبر الشهرستاني نفسه- هي المصدر، وأما ضلالات الله، فإنها المظهر، ماد يسر، ماد سر، هو مجرد تكرار بحور نوري^(١٧٤)، فإن ذلك يؤول إلى أن التاريخ الأشعري بأسره يبدو مجرد تكرار شائه للنماذج المطلقة خارجة، وذلك من حيث إن تصور الكفر هكذا، يرتبط بنهويًا بتصور كل فضل لاحق (للنبوة) لابد أن يكون، بدوره، مجرد تكرار للفضل الأولى السابق، وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف (فضلا أو كفرًا) عن شيء يفاير ما كان البتة. واللافت أيضا أن حركة الكفر من (الكفر النموذج -المطلق) إلى كل كفر لاحق، تبدو حركة انهيار وتدهور، وذلك من حيث يبدو هذا الكفر اللاحق مجرد مسخ أو تكرار شائه (تشوه الفرع بالنسبة للأصل) للكفر الأصلي السابق. وهكذا يبدو الانهيار والتدهور ثابتا بنهويًا ينتظم، لا حركة الفضل فقط، بل وحركة الكفر كذلك، وهو ما يعني أن التاريخ الأشعري، ورغم ثنائية الفضل والكفر، لا يعرف البتة شيئًا إلا التدهور والانهيار.

ولعل هذه الوحدة البنهوية (الثاوية خلف كل من التفضيل والتكفير) تنبهي على نحو لافت من ملاحظة أنه إذا كان السعي إلى نمذجة (لحظة الفضل) قد آل بها إلى أن تصبح موضوعًا لمجرد التعظيم "الأخلاقي" وليس التمثيل "المعرفي"، فإن السعي إلى نمذجة (لحظة الكفر) قد آل بها أيضا إلى أن تصبح موضوعًا لمجرد الإدانة أو التحقير "الأخلاقي"، وليس التمثيل "المعرفي"، وأعني أن السعي

١٧٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٦، ١٧.

١٧٤- ولأن الأمر على هذا النحو، فقط شبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة، فقال "القدرية مجوس هذه الأمة"، وقال: "مشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراً". وقال عليه الصلاة والسلام جملة: "تسلكن سبل الأمم فهلكن خنو القذة بالقذة، والنمل بالنمل، حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه". انظر: المصدر السابق، ج ١، ص ١٩. ومن هنا راح مصنفو الفرق يرون في ضلال كل فرقة صورة لضلال سابق، مؤكدين على أن التاريخ -لا فيها يتعلق بالفضل فقط- هو تاريخ التكرار الملل الفارغ.

إلى نمذجتهما قد آل إلى أن يكون الموقف منهما مما من طبيعة أخلاقية، لا معرفية، وذلك رغم أن هذه الأخلاقية تنبدي تارة عبر التعظيم، وتارة عبر التحقير. وإذ الفعل المعرفي ينطوي على تجاوز لموضوعه، بعد احتوائه واستيعابه بالطبع، فإن الموقف الأخلاقي لا ينطوي إلا على مجرد الاستفراق في موضوعه، لا تجاوزه، الأمر الذي يعني أن الموقف الأخلاقي (سواء من لحظة الفضل أو الكفر) لا يفعل إلا أن يجعلهما مجرد موضوعين للتكرار، لا التجاوز. ومن هنا فإنه إذا كان قد بدا فعلا أن الوعي الأشعري لم يعرف، فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر النبوة)، إلا مجرد التكرار، لا التجاوز أو حتى الحوار، فإنه -وفيما يتعلق بالكفر أيضا، لم يفعل إلا أن تصور كل كفر لاحق مجرد تكرار، لا يجاوز، نموذج الكفر الأصلي السابق.^(١٧٥) وإذا كان التكرار -فيما سبق القول- قد آل فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر النبوة) إلى جمود الوحي وضممه لاله -وذلك من حيث يعكس هذا التكرار عجزا عن الوعي بالروح الحققة للوحي، وبشراء المكتبات التي تنطويها ذاته-، فإنه قد آل أيضا، فيما يتعلق بفرق الضلال (التي تجسد نموذج الضلال الأصلي السابق) إلى العجز عن إنتاج أي معرفة حقة بها. فهو إذ راح يرى في الفرق -الخصوم، مجرد صور لضلال سابق، فإنه كان يكشف عن انشغاله، لا بالمعرفة الحققة بها، بل بما يدعم إمكان المماثلة^(١٧٦) التي يقيهما بين ضلال هذه الفرق، وبين الضلال الأصلي السابق، وأعني أن الوعي، هنا، لم يكن يتجه إلى قراءة النسق الخاص بكل فرقة وإدراكه من

١٧٥- وإذ يبدو التكرار -لا التجاوز- هو الثابت البنيوي الذي ينتظم علاقة الخطاب، بمناججه، سواء تعلق الأمر بالفضل أو الكفر، فإن في ذلك ما يؤكد على أن بيئة الخطاب العربي للماصر، لم تتجاوز بنية سلفه التراثي، وذلك من حيث إن ما ينتظم علاقته بمناججه (التي هي ماصرة بالطبع) هو التكرار لا التجاوز أيضا.

١٧٦- وإذ يبدو كذلك، أن (المماثلة) لا تنتظم فقط علاقة الخطاب العربي للماصر بمناججه المستمارة من خارج واقعه، بل تنتظم علاقة سلفه التراثي أيضا بمناججه المطلقة، فإن في ذلك ما يدل على أن ثابتا بنيويا واحد ينتظم الخطابين رغم تباينهما الظاهر. وأضي أنه إذا كان الخطاب الماصر لم يعرف إلا أن ينتزع من تراثه بعض الأفكار المتناثرة، سامعا إلى إقامة ضرب من التماثل بينها وبين النماذج المراد استعاريتها من خارجه، وذلك باعتبار أن هذا التماثل هو وحده ما يبرر هذه الاستعارة، فإن الخطاب التراثي لم يعرف، بدوره، إلا مجرد المماثلة بين كل فضل أو كفر لاحق، وبين نماجهما المطلقة التي تقوم خارج التاريخ. وهكذا يبدو الخطاب -ويشكله التراثي والماصر- سادجا تقوم معرفته بالظواهر على مجرد الإدراك الخارجي المحض لأوجه التشابه والتماثل بينهما. "فالمعين الأول (إيليس) لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق. والأول غلو، والثاني تقصير. هذان من الشبهة الأولى مذاهب: الحلولية، والتأسيقية، والمببهة، والخلافة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله. وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية، والجبرية، والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين". انظر: الشهرستاني الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٨ ولعله يلزم التوبة بأنه في حين يجل النسق الأشعري من هذه الفرق -الخصوم مجرد اعتمادات لظلال أصلي سابق يجسده نموذج الضلال لإيليس، فإنه قد راح يرى نفسه مجرد اعتماد لأصل سابق أيضا لكنه أصل الفضل بالطبع.

داخله، بل يتجه إلى الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل الماثلة ممكنة بين فرقة ما، وبين نموذج الضلال السابق. إذ القصد لم يكن أبدا إنتاج علم منضبط بالفرق، بل السعي إلى إلتماس كل ما يكرس إدانتها، وأعني أنه -وبكلمة واحدة- لم يكن الفهم، بل الحكم، أي الانشغال بمجرد إصدار الأحكام على الفرق، وليس فهمها. من حسن الحظ أن ذلك ما تؤكد مصنفات الفرق، التي تجعل غايتها هي مجرد "التمييز بين الفرقة الناجية التي لا يزل بها القدم ولا تزول عنها النعم، وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا واعتقاد الحق ثبورا، وميصلون سميرا، ولا يجدون من الله نصيرا^(١٧٧)، أو "بيان أوصاف عقائد أهل الدين، وفضائل أهل الزيغ والملاحدين"^(١٧٨)، وبما ينطوي عليه هذا البهتان والتمييز من دلالة الإدانة والبراءة التي تؤكد على أن الفاية منها هي مجرد الحكم، لا الفهم. ولقد آل ذلك بالفرق إلى أن تكون مجرد صور نمطية للضلال، يُحقق بها الخطاب المهيمن كل ما يراه انحرافا عن مجمل تصوراته، وبحيث يبدو كل انحراف في التاريخ هو مجرد تكرار لانحراف سبق وجوده. ولعل في ذلك ما يفسر إلحاح الخطاب الراهن على أن يرى في الخارجيين عليه مجرد تكرار لنمط الخواارج في الخروج، وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف ألبة عن شيء يفاير ما كانه.

وأخيرا فإن الوحدة البنيوية بين كل من التفضيل والتكفير يؤكد أن كونهما -بسبب نمذجتهما- موضوعين لموقف أخلاقي، لا معرفي، يجعلهما -كالأخلاق الأشعرية عموماً- موضوعين للنقل، لا انعقل، وبما يعني أن السبيل إلى معرفتهما لا مدخل فيه ألبة للمقل. ومن هنا فإنه إذا كان الفضل لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله^(١٧٩)، فإن الكفر، بدوره، هو مما لا مجال لدليل العقل فيه ألبة^(١٨٠) والحق أنه يبدو -لذلك- وكأن التكفير هو التفضيل معكوسا، وأن العلاقة بينهما تتجاوز مجرد تجاورهما الخارجي في ختام نسق العقائد، إلى ضرب من الارتباط الباطني يتضافران فيه مما لبورة تصور متكامل، يبدو فيه التاريخ، لا انهيارا وتدهورا فقط، بل وتكرارا مملا لا يعرف التجاوز والتخطي، ولعله يبقى لازما ضرورة اختبار هذا التصور تجريبييا. وهنا فإن قراءة لابن خلدون تبدو الأكثر دلالة في هذا السياق، وذلك من حيث لم يكتف الرجل بمجرد التاريخ، بل حاول التنظير له والتفلسف فيه. ومن حسن الحظ إنه -ورغم ثراء نصه وغناه- يؤكد هذا

١٧٧- البندادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره)، ص ٢.

١٧٨- الاسفرائيلي: التيسير في الدين (سبق ذكره)، ص ١١ والحق أن هذه المصنفات تفيض بالعديد من وجوه التعسف ضد الفرق، وإلى حد أنه يمكن القطع باستحالة بناء معرفة حقة بالفرق استنادا إلى ما تملته هذه المصنفات فقط، بل إنه يمكن القول أن المعرفة الحقة بالفرق يمكن فقط أن تتحقق، لا بفضل هذه المصنفات، بل على الرغم منها بالأحرى.

١٧٩- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره) ج٤، ص ١٠٢.

١٨٠- الفزائي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ١١٩.

التصور عن التاريخ، رغم ما يبدو عليه من آلية وعقم، بل إنه يبدو وكأن النص الخلدوني (أعني المقدمة) مكرس بأسره لدعم هذا التصور وتأكيد، وإن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عصره طبقاً لهذا التصور (الذي تبلور في سياق عقائدي مجرد) وذلك بالرغم مما يتداول في فضاء نصه من مفاهيم ومقولات ذات طابع علمي ومتين.

رابعاً: اختيار التصور الأشعري للتاريخ ابن خلدون نموذجاً

لعل قراءة لابن خلدون تماكس السائد والمستقر في أغلب الدراسات الخلدونية، يلزمها التويه أولاً، بأن النص الخلدوني -وكل النصوص المؤسسة- ينطوي، لا على صعيد بنية مفاهيمه فقط، بل وينتبه اللغوية أيضاً^(١٨١)، على ما يجعله إطاراً لضروب من القراءة والتأويل تتنوع إلى حد التباين، وتتباين -أحياناً- إلى حد التناقض؛ وأعني أن النص، وبما ينطوي عليه من ثراء ظاهر^(١٨٢)، يعد واحداً من تلك النصوص المؤلفة لما يتجاوز منطوقها المباشر. وإذ يعني ذلك أن ثمة ما هو مسكوت عنه داخل النص الخلدوني يبرر تولد التأويلات وتعددها، فإن هذا المسكوت عنه لا يمكن التماسه البتة، أو النطق به، من خارج جملة السياقات المنتجة للنص، وأعني أن القراءة الأكثر علمية وإحكاماً، ستكون هي تلك الأكثر قدرة على رد النص إلى سياقه التاريخي (الذي ينطوي على جملة الشروط المحددة لمصية إنتاجه تاريخياً)، وإلى آفته المعرفي (الذين يمين حنود المسموح وغير المسموح التفكير فيه)، وإلا فإن الاجتزاء والتسقف يكون -فيما سيظهر- قدر أي قراءة تضع النص في سياق تاريخي ومعرفي مغاير. والملاحظ أن العديد من محاولات قراءة النص الخلدوني، والتماس المسكوت عنه فيه، قد راحت تقراء ضمن سياق تاريخي ومعرفي لا ينتمي إليه، وهي قراءة راح فيها ابن خلدون ينطق بأراء كومت ومونتسكيو وماركس وغيرهم، وراحت مصطلحاته تتلبس بمعاني ودلالات تباورت فقط في سياق

١٨١- إذ النص، ورغم طابعه التجريبي الظاهر الذي كان لابد أن يعمل لفته ذات طابع وصفي تقرير، يتميز بلغة مسكونة بالكثير من وجوه المجاز والاستعارة، انظر خاصة:-

Ferial Ghazoul: The Metaphors of historiography: A study of Ibn Khaldun's historical Imagination, in "In Quest of an Islamic humanism, Edited by A.H. Green, Cairo, The American University in Cairo Press, 1984, pp. 45-61.

١٨٢- بلغ ثراء النص حداً راح معه البعض يقطع بأنه، ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في "المقدمة" ما يرضيه أو يسخطه، بل أن المؤمنين والملحد، والكاهن والشمود، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه.. كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في "المقدمة" ما به يبررون أي نوع من التأويل يقتصره لأفكار ابن خلدون" (انظر: محمد عبد الجابري: فكر ابن خلدون: المصيبة والدولة (دار الشؤون الثقافية العامة)، بغداد، دون تاريخ، ص ٥. والحق أن ثراء نص المقدمة لا يتأتى فقط من انطوائه على ما يبرر تأويلات هؤلاء جميعاً رغم تباينهم وتناقضهم، بل ومن قدرته على الكشف، خلال عدة قراءات يقوم بها وعي واحد، عن ضروب من المعاني المتباينة أيضاً.

معرفي معاصر، ولم تكن قد تحدثت في عصر ابن خلدون نفسه^(١٨٧). ولقد راح النص الخلدوني، ضمن هذه القراءة، يتضمن طموحا إلى بناء جملة مفاهيم يُتَأسَفُ بها التاريخ العام للإنسانية (رغم أن ابن خلدون نفسه قد أكد أن مجال تفكيره التاريخي يقف عند حدود التجربة الإسلامية على العموم، والتجربة المغربية الأندلسية خاصة)^(١٨٨). لقد راح هذا الجهاز يتسع لمفاهيم جعلت ابن خلدون، عند البعض، أحد أهم رواد المادية التاريخية^(١٨٩).

والملاحظ أن كل القراءات للنص الخلدوني خارج سياقه الخاص قد انتهت، حين أدركت في النص ما يناقض انتماءه إلى السياق المعاصر الذي تقرضه عليه، إلى أن هذا التقيض يمد استطرادا زائدا على الروح العلمية أو العقلانية للمقدمة، وغريبا عنها؛ إذ "الترايط المنطقي الفريد الملاحظ في "المقدمة" هو من العمق والدقة بحيث يصبح من حق الباحث (لاسيما في حالة اعتماده هذا الترايط كأساس لبنية "المقدمة" الداخلية، وكمحك لتقويمها) حتى التشكيك بمادية بعض أجزائها إلى ابن خلدون شخصيا، وفعلما مهما حاول البعض تصوير جزء "المقدمة" الذي يمالج قضايا النبوة والكهانة والروايات، وكأنه ظاهرة اعتيادية وطبيعية فيها، فإن هذا الجزء يبقى نوتة نشاز في مجمل هارموني المقدمة، جسما غريبا عنها، وعنصرا دخيلا عليها"^(١٩٠). وإذا كان الاستبعاد لأجزاء من النص يبدو، هكذا، عملا يفرضه الترايط المنطقي له، فإن ثمة من راح، في المقابل، يرى في هذا الاستبعاد ذاته إهدارا للترايط العميق في نص المقدمة، ومن هنا ما تولّد في نفسه من "اعتقاد قوي بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية "تصحيح" تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحفظ له بكيته وهويته الحقيقية"^(١٩١). يبدو إذن أن ثمة قراءة لنص المقدمة تسعى إلى تجاوز المآزق الذي انتهت إليه القراءات السابقة له، والمتمثل في إهدار سياقه ووحدته، وتبديد شموله وكيته، وإذا اتخذت هذه القراءة نقطة بنيتها من "أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تتلّو من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه إلى مقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر

١٨٣- ومن المفارقات أن ابن خلدون نفسه يؤكد على كون المصطلح لا يليني أن يحمل إلا على ما كان يعمل (عليه) في عصرهم، فهو ألق بمراحم منه. "ابن خلدون. المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ٦١-١.

١٨٤- ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٥.

١٨٥- كهرون لأشك هم أولئك الذين راحوا يقرأون ابن خلدون في ضوء الماركسية، ولكن أحدهم (وأعني نعيم الماني) قد بالغ حتى جعل عنوان كتابه "ابن خلدون وبيدات التفسير المادي للتاريخ". (دار الهمداني للطباعة والنشر)، عدن، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٨٦- المصدر السابق، حاشية ٢٤، ص ٦١، وكذا ساطع المصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون (مكتبة الخالجي) القا هرة، ١٩٦١، ص ١٢، وعلي عبد الواحد وأبي (محقق): مقدمة ابن خلدون، ج ١، حاشية ٣٨، ص ٢٩٨.

١٨٧- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: المصيبة والنوالة، (سبق ذكره)، ج ٥، ص ٥.

والمفاهيم السائدة بين رجاله^(١٨٨)، فإنها قد انتهت إلى أن ابن خلدون -خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين- لم يتحرر نهائيا من أطر التفكير القديمة. فقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقا لنقوال الفكر السائدة آنئذ^(١٨٩)، لكن هذه القراءة، وانطلاقا من الإصرار على القطعية المعرفية بين المشرق والمغرب، قد راحت تلح على أن الأمر (مع ابن خلدون وغيره من مفكري المغرب والأندلس) يتعلق فعلا بلحظة جديدة تماما في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الايستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد^(١٩٠) فهذا وكأنها تميز في نص ابن خلدون بين "ملاحظات جزئية أو وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك"، تنتمي إلى أطر التفكير القديمة، وبين "طريقة في التفكير، ومفاهيم موطنة، وكيفية في توليفها" تؤسس لحظة جديدة تماما في الفكر العربي، وتعبير الجابري، فإنه "يمكن أن نختلف (مع ابن خلدون) حول ما يقرره من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهم، ولا يهمنا نحن بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموطنة وكيفية توليفها"^(١٩١)، وإذن فالنص الخلدوني لا ينتمي -حسب هذه القراءة- إلى النظام المعرفي السائد في عصره إلا من خلال بعض وجهات النظر الجزئية (التي يمكن الاختلاف معها بالطبع)^(١٩٢)، وأما من حيث طريقة التفكير التي تتجه، وبنية المفاهيم التي تنظمها (وهي الأمور الحاسمة في التحليل حسب هذه القراءة) فإنه يؤسس نظاما معرفيا مناقضا للنظام السائد. وهكذا يبدو وكأن هذه القراءة ترد النص إلى سياقه الخاص، لا لتأكيد انتمائه إليه، بل لإثبات انقطاعه عنه. والحق أنه بالرغم من أن ثمة "طريقة في التفكير، ومفاهيم موطنة، وكيفية في توليفها" يميز بها ابن خلدون داخل النسق أو النظام السائد (وهو النسق الأشعري)، فإن ذلك لا يعني أبدا انقطاعه عن هذا النسق... بل إنه فقط يتميز داخله، دون أن يقطع معه. ذلك أن هذا الذي يتميز به ابن خلدون (أعني طريقة التفكير وبنية المفاهيم) يبدو مستخدما ضمن حدود النسق، لا خارجه، وموظفا لتكريس بنيته الثابتة، وأعني أنها -ربما تطوي عليه من اختلاف ومغايرة- تمثل القناع المتعين والملموس الذي يؤكد تصورا للتاريخ تبلور في سياق عقائدي مجرد. ومن هنا فقله يبدو أن طريقة التفكير وبنية المفاهيم المستخدمة في النص الخلدوني تمثل فقط أحد مستوياته التي يمكن تجاوزها إلى مستوى بنيته الأعمق، أو ما يؤسسها فلسفيا

١٨٨- المصدر السابق، ص ١٦٧.

١٨٩- المصدر السابق، ص ١٥٩.

١٩٠- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (المركز الثقافي العربي)، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩١، ص ٥٥١.

١٩١- المصدر السابق، ص ٥٥٢.

١٩٢- والحق أن إمكان الاختلاف معها يتأتى فقط من اعتبارها ليست من العناصر الحاسمة في التحليل الذي تعمل عليه هذه القراءة، وبما يعني تجاهل إدراك الدلالة القصوى لحضورها في النص.

وميتافيزيقيا^(١٩٣)، وهو المستوى الذي يتكشف -على نحو أعمق- عن انتماء ابن خلدون إلى نفس النظام المعرفي السائد في عصره، لكن لا على نحو مباشر، إذ الحق أن حضور البنية العميقة للنسق الأشعري (وهو السائد في عصر ابن خلدون) داخل النص الخلدوني، لا يكون حضورا مباشرا، بل من خلال طريقة في التفكير وبنية مفاهيمية تبدو -للمفارقة- لا غريبة فقط عن بنية النسق، بل ونقيضه. لها. ومن هنا فإن ابن خلدون يبقى -رغم كل شيء- يفكر داخل النسق حقا، لكن على نحو يلائم، لا خصوصية حقله المعرفي فقط، بل ومجمل إنجازاته وكشوفه، التي لا سبيل إلى إنكارها، داخل هذا الحقل أيضا.

والملاحظ أن البنية الأشعرية تتسرب داخل النص الخلدوني من خلال جملة آليات تكاد تنظم النص بأسره، وهي آليات التدهور (من الأفضل إلى الأقل فضلا)، والنمذجة (للحظة -مثال)، والوعي الوضعي بالواقع (أو النزوع إلى تثبيته)، والتي بدا -فيما سبق- أنها تنظم التصور الأشعري. إذ التاريخ -حسب ابن خلدون- هو مجرد دورات متكررة من التدهور الدائم للممران واضمحلاله، وهو تدهور لا يمكن ألبة رفعه، لأنه إنما يحدث بمقتضى الطبع الذاتي للممران، ومن دون أن يكون مجرد

١٩٣- وإذا كان مازق القراءات السابقة لابن خلدون من خارج سياقها (وهي ضوء الماركسية خاصة) يتمثل فيها انتهت إليه من ضرورة استبعاد بعض أجزاء نصه، أو اعتبارها زائدة عليه على الأقل، فإن مازق هذه القراءة الاستمولوجية (وهي الأكثر مراوغة على أي حال) يتمثل في تصور النص "خلوا من أي أساس ميتافيزيقي أو "فلسفي" (انظر/ الجابري: فكر ابن خلدون: المصيبة والدولة (سبق ذكره)، ص ٢٧١). وإذن فإن هذه القراءة تمارس -كسابقاتها- الاستبعاد أيضا، لكن لا لأجزاء من النص، بل لأساسه الفلسفي والميتافيزيقي فهي تستبعد أشعريته المؤسسة (والمعلنة) وتمسكت عنها حين يتعلق الأمر بتفسير ما يؤسس النص فلسفيا وميتافيزيقيا، ولا تمول عليها إلا عند تفسير بعض وجهات النظر الجزئية في النص، وإذن فإنها ترى الإنجاز الخلدوني تبلور في معظمه، خارج الأشعري، ولكنها حين ترى الحضور الأشعري لافتا فإنها تتجاهل مجرد الإشارة إليه. وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد مارس النقد ضد بعض علوم عصره، فإنه كان حسب هذه القراءة "يسر في نقده للمعالم المذكورة عن مقاييس "علمية"، أي مقاييس نابعة من نظريته في المعرفة، القائمة -كما رأينا- على شائبة العقل والتفكير كمصدرين معرفيين. أما أن تكون هذه النظرية خاضعة للرؤية الأشعرية فهذا موضوع آخر". انظر: محمد مابدي الجابري: استمولوجيا المعقول والألمعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن كتاب "نحن والتراث") (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، طبعة ٢، ١٩٨٢، ص ٣٩١ وإذن فإنه أن يكون ابن خلدون صادرا في نقده لعلوم عصره عن مقاييس تراها "علمية"، فإن ذلك فقط هو ما تحتفي به هذه القراءة، أما أن تكون هذه المقاييس العلمية نابعة من نظرية تخضع أساسا للرؤية الأشعرية، فإن ذلك ما تراه -هذه القراءة- موضوعا آخر لابد من المسكوت، لأنه يتعارض مع شروط اللحظة الاستمولوجية الجديدة التي يشهدها ابن خلدون، وغیره من مفكرين للمغرب والأندلس في تاريخ الفكر العربي، حسب هذه القراءة بالطبع.

عَرَضَ طائري عليه^(١٩٤)، ويعبارة ابن خلدون فإن التدهور أو الهرم "من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتقاعها، لما أنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل"^(١٩٥)، وهكذا يبلغ انحصار ابن خلدون داخل أفق التدهور (أو الهرم) حد تصوره، لا ظاهرة إنسانية أو تاريخية، بل "أمراً طبيعياً"، الأمر الذي يعني انفلاته من هيمنة الإنسان وقدرته على تخطيه، بل الإنسان سيصبح -وحسب ابن خلدون- مجرد أداة لتحقيق هذا الأمر الطبيعي، أعني التدهور. إذ "قد يتعبه كثير من أهل الدول (والدولة عند ابن خلدون هي صورة العمران) ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتقاء، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لاحقاً بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس (الأمر) كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة والموائد هي المانعة له من تلافيها، والموائد منزلة طبيعية أخرى"^(١٩٦)، يعني ابن خلدون أن عوائد البشر هي المانعة من تلافي تدهور الدولة، ولكنه حين يرى بعضهم يظن أن بالمقدور تغيير هذه الموائد على نحو يجب الدولة التدهور، فإنه يسارع إلى التأكيد بأن "الموائد منزلة طبيعية أخرى"، الأمر الذي يعني استحالة تغييرها، وتجنب الدولة المصير الذي ينتظرها. وإذن، فالإنسان بعوائده، التي هي طبيعية تقلت من الهيمنة (ولا سبيل هنا البتة للتمويل على وعيه) هو الأداة لتحقيق التدهور. وهكذا يمعن ابن خلدون في التأكيد على "طبيعية"^(١٩٧) التدهور، وذلك عبر رد الجزء الذي يفعل به

١٩٤- ولعله قد يصار إلى أن ذوق القول بالعلم الذاتي للممران، خروجاً على مقتضيات التسق الأشعري الذي لا حضور فيه أبته لأي تقدم، أو فاعلية ذاتية لشئ ما، بل الفاعلية، في إطار الكون، تنسب إلى الشئ على سبيل التفسير، مثلاً تنسب الفاعلية، في المجال الإنساني، إلى العبد على سبيل الكسب. والحق أن الفعل الصادر عن الممران، والذي يبدو طبعاً له، ليس فعلاً ذاتياً للممران، بل هو فعل لله، على الحقيقة، ينسب للممران على سبيل التفسير. ومن هنا فإن التدهور (أو الهرم) مثلاً، ليس طبعاً للممران، بمعنى أنه ليس فعلاً ذاتياً له، بل هو فعل لله ينسب للممران على سبيل التفسير. وفقط فإن اقتراءه المتكرر بالممران، واستقراره في العادة، على هذا النحو، هو ما يجعله يبدو طبعاً للممران، الأمر الذي يعني أن الله يفعل في التاريخ من خلال هذه الطوائف التي تبدو -والحال كذلك- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في الممران، فابن خلدون، وكسائر الأشاعرة يفسر السببية بالمادة، وفقط يتميز عنهم بأن المادة قد استقرت عنده بما يحول دون خرقها، انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦١٦.

١٩٥- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٧٥٤.

١٩٦- المصدر السابق، ج٢، ص ٧٥٤.

١٩٧- ولعل هذه "الطبيعة" تتأكد، على نحو أفضل، من خلال الطابع اللغوي للممران، حسبما تصوره ابن خلدون، والذي يؤكد تحليل للمبارات التي يختتم بها فصوله عن الممران، والتي هي دوماً "والله يقرر الليل والنهار"، دلالة على تصوره للتدهور أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار. والحق أن المبارات الوصفية، في نهاية كل واحد من فصول المقدمة، تلعب دوراً جوهرياً في بناء النص الخلدوني، وذلك من حيث تبدو مجرد دوال كاشفة عن المفرد العميق لكل واحد من هذه الفصول، بل إنه لا يمكن صياغة وبناء جملة المفاهيم التي ينطوي عليها النص ابتداءً من مجرد الوعي بدلالاتها.

الإنسان في دورة العمران إلى الطبيعة، لا الوعي. ولعل ذلك يكشف عن كون التاريخ -حسب ابن خلدون- ليس إطاراً لغاعلية الجماعة الإنسانية وتراكماً لوعياها وخبرتها يمكن أن تقيد منه في صنع تقدمها، بقدر ما هو إطار تتحقق فيه نفس الدورة الطبيعية المتكررة للسقوط والتدهور. فكل دولة، ورغم وراثتها لتجربة الدولة السابقة، لا تستطيع البتة أن تقلت من المصير إلى التدهور والسقوط، حتى ليبدو وكأن الدولة اللاحقة لا تراث من الدولة السابقة إلا هذا المصير إلى التدهور^(١٩٨).

فالتدهور، على طول المقدمة، هو الثابت الذي ينظم دورة العمران وما تقتضيه من عوائد وأحوال وصنائع وعلوم. ذلك أنه إذا كان المظهر الأساسي لدورة العمران يتمثل، على الموم، في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو، على الخمصوص، في التحول من الخلافة إلى الملك، فإن هذا الانتقال أو التحول ينطوي أبداً على دلالة الانحدار والتدهور، وذلك من حيث إنه يكون دوماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً. وهكذا فإنه إذ ينطوي طور البداوة على ما يجعل ابن خلدون يخصص فصلاً "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة"، وآخر "في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة"^(١٩٩) فإنه يعضي -في المقابل- إلى "أن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر"(أي بلوغه الذروة)، والبعد عن الخير"^(٢٠٠). ويمبارة أظهر فإنه إذا كانت أخلاق البداوة "أقرب إلى الفطرة

١٩٨- استناداً إلى نص ي طرح فيه ابن خلدون رؤيته "لسبب الشائع في تبدل الأحوال والموائد"، راج البعض من قرائه في ضوء الماركسية خاصة يتحدثون عن حضور، في نصه، لمفهوم للتطور التاريخي وذلك لأنه "ما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسيطان، لا تزال المخالفة في الموائد والأحوال واقعة" (ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ص ٢٢١). والحق أن هؤلاء القراء قد اضطروا، عند استخدامهم لهذا النص، إلى استبعاد الجوهرية فيه، لأنه يتناقض مع ما تنصب إليه الماركسية نفسها فإذ النص، فيما يبدو من الجزء المقتبس منه اتقا، يربط المخالفة في الأحوال والموائد بتعاقب الملك والسيطان، فإنه يربط المخالفة، على هذا النحو، بما ينتمي إلى حقل السياسة، أو البنية الفوقية، وليس البنية التحتية التي تؤسس لكل تطور حسب الماركسية. إذ التبدل، حسب ابن خلدون، إنما يرتبط فقط بيهمة مصيبة ما وتدهورها، ينتج تطورا ما، فإن المظهر الوحيد للتبدل والمخالفة هو الموائد، لا الوعي. ومن هنا فإنه إذا كان ما ينتج التبدل ينتمي (بما هو سياسة) إلى حقل البنية الفوقية، فإن المظهر الذي يتبدى فيه هذا التبدل، وهو الموائد، ينتمي بدوره، إلى حقل البنية الفوقية (بما هو أخلاق)، وهو ما يعني أن مظهر التبدل وأساسه عند ابن خلدون ينتميان -على عكس ما تقوله به الماركسية، إلى البنية الفوقية التي لا تؤسس في الماركسية لأي تطور. ومن هنا فإنه يلاحظ أن السياق الذي يستخدم فيه ابن خلدون هذا النص هو سياق التغيير والتبدل، وليس التطور. وأخيراً فإنه يبقى لزوم السؤال عن "ما الذي يتطور عند ابن خلدون؟"، لأنه إذا لوحظ أن لا تطور عند في البنية التحتية، بل مجرد تبدل في الموائد فقط، فإنه يبدو أيضا أن ليس ثمة وهي عنده يعضه التطور، وهي كلمة واحدة فإن كل ما يحدث أن عوائد لتبدل، وليس من وعي أو وسائل إنتاج تتطور.

١٩٩- أعني الفصلين الرابع والخامس من الباب الثاني (في العمران البدوي) المقدمة، ج ٢، ص ٤٧٤، ٤٧٨، ٢٠٠- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٤٧٥. ويلاحظ أيضاً أنه يخصص الفصل الثامن عشر من الباب الرابع (في البلدان والأصنام) في "أن الحضارة غاية العمران ونهاية عمره وأنها مؤنثة بقسادة" ص ٨٨٨. والحق أنه يلزم هنا التوضيح بأن هذه

الأولى، وأبعد عما يتطبع في النقص من سوء الملكات بكثرة الموائد المنعومة وقبحها... فإن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد^(٢٠١). وليس من شك في أن ذلك يعني أن اللحظة الثانية في الزوج (بداوة -حضارة) تمثل تدهوراً لتلك السابقة عليها، وإذا يوازي ابن خلدون بين هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وبين التحول من الخلافة إلى الملك، فإن ذلك يؤول إلى أن لحظة (الملك) تمثل ضرباً من التدهور والمقووط -لاريب- بالنسبة للحظة الخلافة. ذلك أنه إذا كان الأمر في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه فهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أهضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكلفة... (فإن الأمر بعد ذلك قد) صار إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجرى على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مَكَا بحثاً، وجرت طبيعة التقلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ... ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية المريب، وهناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم^(٢٠٢) وهكذا ينطوي التحول على التدهور من (الخلافة) -لا بما تعنيه فقط من تحري الدين والجرى على منهاج الحق، بل وبما صاحبها من "الأذن للمريب في انتزاع ما بأيدي الأمم الأخرى (الروم والفرس) من الملك والدنيا، فنلبوهم عليه، وانتزعوه منهم"^(٢٠٣) -إلى (الملك) -الذي يجعل، لا إلى مجرد "القهر والتقلب في الشهوات والملاذ"، بل وإلى "ذهاب عصبية العرب وهناء جيلهم وتلاشي أحوالهم". والملاحظ أن دورة التدهور من (الخلافة إلى الملك) توازي تماماً دورة التدهور (من البداوة إلى الحضارة)، لأنه إذا كان قد بدا "أن الخلافة قد وُجِدَت بدون الملك أولاً، ثم التهبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة"^(٢٠٤)، فإن ذلك يعني أن دورة التحول هذه هي دورة ثلاثية

"الحضارة التي شجبتها ابن خلدون وجعلها مسئولة عن مرم الدولة واضمحلالها هي شيء آخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر... إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من "الجاه" فقط أولئك الذين لا يملكون ولا ينتجون في الوقت الذي يستهلكون فيه بفقر حساب". انظر: الجابري، فكر ابن خلدون، (سبق ذكره) ص. ٢٥٢ ولعله يلاحظ أنها الحضارة بالمعنى الذي تميشه الدولة العربية الراهنة، وبما يعني أن بنية الدولة العربية الراهنة لم تتأق كثيراً ببنية الدولة موضوع التحليل عند ابن خلدون.

٢٠١- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص٤٧٤، ٨٩٢ والحق أن هذا الحضور الجوهري في التاريخ الخلدوني، يؤكد على كونه يفكر ضمن سياق التاريخ الأشعري الذي يجد جل ما يؤسسه في حق الأخلاق.

٢٠٢- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦٠٨.

٢٠٣- المصدر السابق، ج٢، ص ٦٠١.

٢٠٤- المصدر السابق، ج٢، ص ٦٠٨. ولا يختم ابن خلدون هذا النص بمباراة الوعظية الأثرية "والله مقدر الليل والنهار" فإنه يكشف عن تصور لنزوة التدهور هنا، وكأن الحال في دورة البداوة والحضارة، أقرب إلى الدورة الطبيعية لتناوب الليل والنهار، وبما يعني أنه ذلك الضرب من التدهور الذي يستعمل، هنا أيضاً، رفقه لكونه من طبيعة لا تاريخية.

يتحقق فيها الانتقال من الخلافة إلى الملك عبر مرحلة وسطى "التبست فيها معانيهما واختلطت"، وهو ما يتوازى تماما مع دورة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، التي هي أيضا دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال عبر مرحلة وسطى "لتتبس فيها معانيهما وتختلط"^(٢٠٥)، أعني أن دورة التدهور هي في النمطين، ثلاثية الأطوار.

وإذ بدأ التدهور، هكذا، هو المصير اللازم لدورة العمران أبدا^(٢٠٦)، فإن كل ما تقتضيه دورة العمران من الصنائع والعلوم كان لابد أن يلزمه ذات المصير، أعني التدهور. إذ العلوم والصنائع هي كالأعراض الأشعرية، لا تنفك عن الجوهر البتة. وهكذا فإنه لا تزال الصناعات (والعلوم) في التناقص، ما زال (عمران) المصير في التناقص إلى أن تضمحل^(٢٠٧) وذلك لما بينا أن الصنائع (والعلوم) إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضئف أحوال المصير وأخذ في الهُرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصاد على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف^(٢٠٨). وانطلاقا من هذه المقدمات فإنه "في كل مرة يكتب فيها المؤلف (يعني ابن خلدون) تاريخ علم أو مؤسسة، فإنه يلاحظ انعطافها"^(٢٠٩)، يعني أن صيرورة العلوم والصنائع لم تكشف لابن خلدون إلا عن الانعطاف والتدهور. ولعل هذا الانعطاف للعلوم والصنائع، إنما يأتي من كونها ليست تعبيرا عن النشاط الواعي للإنسان في العالم قصد إخضاعه والسيطرة عليه، بقدر ما هي مجرد توابع للترف. إذ الحق أن كونها من توابع الترف يحول دون تبلورها كموضوعات مستقلة تتطوي في باطنها على آليات تطور خاصة تستطيع بها أن تتجاوز التدهور (تدهورها الخاص أو تدهور العمران بأسره). ومن جهة أخرى فإن كون العلوم والصنائع هي مجرد توابع لما ينتمي إلى (عالم الشهوة)، بما يتطوي عليه من هيمنة لعالم الأشياء الخارجية على الإنسان، وليس إلى (عالم العقل) بما يتطوي عليه من هيمنة للإنسان على عالم الأشياء، إنما يكشف عن كونها لا تمثل تحريرا للإنسان من عبوديته للأشياء (وذلك غاية كل نشاط إنساني حق)، بقدر ما هي تجسيد لهذه العبودية ذاتها، وبذلك فإنها تحيل إلى وجود إنساني لا يحقق أي تطور، بل يتكشف، بالأحرى عن

٢٠٥- المصدر السابق، ج٢، ص ٥٤٦.

٢٠٦- ولعل ذلك ما تؤكد دالة المقطع الوعظي، الذي يختتم به ابن خلدون فصوله الخاصة بدورة العمران، أي الخاصة بالانتقال من البداوة إلى الحضارة أو من الخلافة إلى الملك، وهو دوماً "والله خير الوارثين" انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٥٤٥، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٧٢، الخ، حيث يشير المقطع إلى أن القناء هو قرين اللحظة الأخيرة في دورة العمران لأنه لا وراثة أبداً إلا بعد القناء.

٢٠٧- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٩٤١.

٢٠٨- المصدر السابق، ج٢، ص ٩٤٠.

٢٠٩- علي أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة المنهجية ابن خلدون، (دار التوير)، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ص ٢٠٥.

مجرد التدهور. وهكذا تمكس العلوم والصناعات واقع التدهور، لا عبر تاريخها فقط، بل ومبر بنيتها الباطنية الخاصة أيضا.

والحق أن هيمنة "التدهور" على بنية المقدمة، تتأكد -على نحو نموذجي- من خلال تحليل ما أورده عن "أمر الفاطمي، وما يذهب إليه الناس في شأنه، وكشف الغطاء عن ذلك" (٢١٠) فإذا بدا لابن خلدون "أن المشهود بين الكافة من أهل الإسلام على مر الأعصار، أنه لا بد من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، يستولى على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي... ويحتاجون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عارضوها ببعض الأخبار، وللمتصوفة المتأخرين في أمر هذا الفاطمي طريقة أخرى ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائقهم" (٢١١)، فإنه -وانطلاقا من الوعي بما ينطوي عليه هذا الحديث من دلالة تقديمية تناقض تدهور تاريخه- لا يفعل إلا أن يذكر الأحاديث الواردة في هذا الشأن، وما للمنكرين فيها من المطاعن، وما لهم في أنكارهم من المستند، ثم يتبعه بذكر كلام المتصوفة ورأيهم ليتبين الصحيح من ذلك (٢١٢)، وهكذا فإنه يعضي إلى جماعة من الأئمة خرجوا أحاديث المهدي، منهم الترمذي وأبو داود، والبخاري وابن ماجه والحاكم والطبراني وأبو يعلى الموصلي (وليس بينهم البخاري ومسلم على أي حال) (٢١٣)، وأسندوها إلى جماعة من الصعابة، بأسانيد ربما يمرض لها المنكرون كما نذكره... (وإذا) المعروف عند أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل، فإذا وجدنا طعنا في بعض رجال الأسانيد بفضلة أو بسوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي تطرق ذلك إلى صحة الحديث وأوهن منها (٢١٤). وأبتداء من هذه القاعدة الخاصة بأن الطعن في بعض رجال الأسانيد، يوهن في صحة الحديث نفسه، فإن ابن خلدون راح يستعرض الأسانيد الخاصة بالروايات المختلفة لهذا الحديث كاشفا عن وجوه الطعن فيها... وهكذا فإنه ليس ثمة في هذه الأسانيد إلا التهم الواضحة، رديء الحفظ، سيئ المذهب، المجهول، الزائف غير الثقة، المدلس، الضعيف، الأحقق ضعيف العقل، والمتهم بالكذب، والمتشيع (٢١٥) وإذا كان قد لوحظ أن مجرد تشيع السند، هو من بين ما يوهن روايته ويضعف حديثه،

٢١٠- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٧٨٧.

٢١١- المصدر السابق، ص ٧٨٧-٧٨٨.

٢١٢- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٧٨٨.

٢١٣- والملاحظ على عموم، أن ابن خلدون لا يتعامل مع الصحيحين كمؤرخ صاحب رؤية نقدية، كذلك التي يتعامل بها مع هؤلاء الأئمة الحديثين فيعرض لأسانيدهما فأحصا لها، ومقننا للجرح على التعديل، بل يتعامل معهما كاشعري يرى في مجرد الإجماع الذي اتصل في الأمة على تلقيهما بالتقول والعمل بما فيهما، وفي الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع، وليس غير الصحيحين بمثابتهما في ذلك، (حتى لقد) نجد معالا للكلام في أسانيدهما.

٢١٤- المصدر السابق، ص ٧٨٨.

٢١٥- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٧٨٩-٨٠٧.

فإن دلالة التشيع، كتهمة إسقاط الحديث وإهداره كلياً، سوف تبرز بقوة مع انتقال ابن خلدون إلى "ذكر كلام المتصوفة ورأيهم في هذا الشأن".

"وأما المتصوفة فلم يكن المتقدمون منهم يخوضون في شيء من هذا، وإنما كان كلامهم في المجاهدة بالأعمال، وما يحصل منها من نتائج المواجد والأحوال"^(٢١٦)، لكن تبلور المذاهب الشيعية الباطنية بما تتطوي عليه من القول بالإمام المعصوم والوصية والرجعة والحلول وانتظار عودة الأمر في آل البيت من خلال عقيدة المهدي، كان لابد أن يترك تأثيره على التصوف، "فحدث عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف وفيما وراء الحس. وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة، فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بالوهمية الأئمة وحلول الإله فيهم. وظهر منهم القول بالقطب والأبدال، وكأنه يحل محل مذهب الرافضة في الإمام والنقباء، وأشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم.. وامتألت كتبهم بمثل ذلك في الفاطمي المنتظر.. مما يُفهم منه ومن غيره مما تقدم دخولهم في التشيع، وانخرطوا في سلكه"^(٢١٧)، وإذن فإنها آلية التضعيف بالتشيع يتبناها ابن خلدون في مواجهة متأخري الصوفية، لكنه يتجاوز ذلك إلى التمرض لما يتطرقون إليه من كلام يُهينون فيه الوقت والرجل والمكان بأدلة واهية، وتحكمات مختلفة، فينقضني الزمان، ولا أثر لشيء من ذلك، فيرجعون إلى تجديد رأي آخر منتحل كما تراء من مفهومات لغوية، وأشياء تخيلية وأحكام نجومية. وفي هذا انقضت أعمار الأول منهم" والأخر"^(٢١٨)، وهكذا لا يتجاوز أمر المهدي، كما تصوره الصوفية المتأخرون، مجرد كونه أشياء تخيلية وأحكام نجومية. وهو كذلك لأن "الحق الذي ينهي أن يقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تُظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالإبراهيم القطعية التي أريناك هناك، وعصبية الفاطميين، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الأفاق"^(٢١٩)، ولهذا فإنه لا وجه البتة لظهور الفاطمي (أو المهدي) المنتظر. وهكذا يمارس ابن خلدون إقصاء لا هوادة فيه لمفهوم الفاطمي أو المهدي المنتظر، وذلك ابتداء من الطعن في أسانيد الحديث (عن المهدي)، ثم الإيحاء بأنه من منتحلات الشيعة التي تداولها متأخروا الصوفية عنهم، إلى القطع باستعالة أي ظهور له لتعارض ذلك مع طبائع العمران.. وليس من شك في أنه كان إقصاء ضروريا، لتأكيد الاتساق في بنية "المقدمة" عبر نفي كل ما يناقض قانون التدهور ويدحضه.

٢١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٨٠٩.

٢١٧- المصدر السابق، ص ٨٠٩- ٨١٠.

٢١٨- المصدر السابق، ص ٨١٦.

٢١٩- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٨١٧.

ولذا التدهور، هكذا. هو الثابت الذي ينتظم بنية المقدمة بأسرها (وذلك من حيث ينتظم دورة العمران وكافة ما يلحق بها من أضرار)، فإن ذلك يؤكد على أن ابن خلدون هو، كالأشاعرة، يمارس التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط (٢٢٠)، وبالرغم من ذلك فإنه يتميز، داخل النسق الأشعري بأن راح يبحث في طبائع العمران ذاته عن الملل الباشرة لهذا التدهور، وبما يعني أن التدهور، عنده، يتميز بأنه نتاج عوامل عينية ملموسة (يمكن تحديدها رغم استحالة رفعها لكونها من قبيل الطبيعى، لا التاريخي)، وليس -كما هو عند الأشاعرة- نتاج مجرد البعد عن اللحظة -النموذج (أعني لحظة النبوة) وإذن فالتدهور، عنده، لم يعد فقط نتاج تصور قبليّ معض (يقوم المؤرخ بإسقاطه على حقبة ما)، بل نتاج اختبار محدد لتجربة تاريخية ملموسة (٢٢١). ومن هنا فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يتميز -ضمن النسق الأشعري بالتطوير داخله، وليس أبداً بالقطع معه. حقا يمكن القول، هنا، بأن ابن خلدون قد قطع مع الأداة (وذلك من حيث لا يُسقط تصورا، بل يستقرئ تجربة)، ولكنه لم يقطع أبداً مع الرؤية (وذلك من حيث يبقى التدهور مهيمناً على خطابه التاريخي).

والحق أن الحضور الأشعري، عند ابن خلدون، يتجاوز مجرد التفكير -رغم التناير- داخل نظام التدهور والانحطاط، إلى التفكير في إطار السمي إلى مركزة ونمذجة اللحظة التي يبدأ منها التاريخ، وفي التجربة الإسلامية خاصة، صهرو تدهوره (وأعني لحظة النبوة والخلافة بالطبع). وإذا الأشاعرة قد صاروا -وهيما سبقت الإشارة- (٢٢٢) إلى هذه النمذجة عبر تصور هذه اللحظة خلافاً من أي وجه للاختلاف والتناقض فإن ذلك هو ما يفعله ابن خلدون بالضبط. ومن هنا فإنه إذا كانت "المصيبة" هي المفهوم المؤسسي لخطابه التاريخي بأسره، وذلك من حيث أن تحليلاً لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لمعهده لم يكشف له إلا عن هيمنة مفهوم المصيبة على تاريخ هذه الدولة، حتى ليكاد أن يكون قانون

٢٢٠- وإذا كان أمر التدهور، لا يرتبط فقط بأشعريته، بل -وأيضاً بما أظهره من ألومي بما ينطوي عليه عصره من تدهور، وكأنما نادى لسان الكون في المعالم بالخمبول والانتقاض، فهناك بالإجابة (انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ص ٢٢٦)، وكذا بما تلطوت عليه تجربة الدولة الإسلامية لمعهده، والتي لم تقدم له إلا دورات من التدهور المتلاحق. فإن ذلك كله لا يؤثر أبداً في كونه يظل يفكر -في التاريخ- داخل نظام التدهور والانحطاط الذي يجد تأسيسه داخل النسق الأشعري.

٢٢١- والحق أن لغة من يرى، رغم ذلك أن ابن خلدون قد كان قبلها على نحو ما، وذلك من حيث أن جهازه المفهومي لم يكن مستقلاً بالاستقراء من التحليل الدقيق لوقائع حقبة ما، بقدر ما كان مقروصاً بالإسقاط على بعض من وقائع هذه الحقبة. انظر: محمد عاب الجابري: فكر ابن خلدون (سبق ذكره)، ص ١٦١. ومن هنا فلعله يبدو وكأن ابن خلدون لا يتجاوز الأشاعرة، أن من حيث التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط، أو من حيث التفكير على نحو قبلي، وذلك رغم الإقرار بتميزه بالطبع.

٢٢٢- انظر ص ٢٦ وما بعدها من هذا الفصل.

وجودهما الأوحده، فإنه قد راح يستثني حققتي النبوة والخلافة من هيمنة قانون العصبية الذي يحيل إلى معاني القهر والغلبة بكل ما تتطوي عليه من اختلاف وتنازع. فـ "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجارى المادة لم يكن يومئذ (يعني إبان حققتي النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق المادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لتصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان، وما يستفزه من تنابيع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تنابيحها. فكان أمر الخلافة والمُلْك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع متدرجا في ذلك القبيل^(٢٢٣) يعني في قبيل الخارق للمادة^(٢٢٤). ولقد كان هذا الإقصاء لوقائع حققتي النبوة^(٢٢٥) والخلافة، هو سبيل ابن خلدون إلى نمذجة اللحظة الإسلامية الأولى (التي تتطوي هاتين الحقيقتين)، وذلك عبر إقصائه لأي اختلاف أو تنازع لابد أن تتطوي عليه العصبية لاشك (لكونها لا تعرف إلا القهر والغلبة). ومن هنا لم يجد ابن خلدون ما يقوله في "شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصغابة والتابعين" إلا أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا أن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مغلط، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطئ منهم، والتائب مدفوع عن الكل إجماعا.. (ولهذا) فإن غاية الخلاف الذي بين الصغابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية^(٢٢٦)، وإن فإنها الحروب يفسرها مجرد الاجتهاد. والحق أنه إذا جاز أن يصادف المرء ذلك (وهو يصادفه بالفعل) عند متكلم

٢٢٣- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٦١٦.

٢٢٤- وإذا استبدل ابن خلدون الخارق بالعصبية، فإنه لا يفعل إلا أن يستبعد حققتي النبوة والخلافة من أفق تحليله الصارم، ويصطلحا موضوعا يسقط عليه تصورات الملائكة المتخيلة، لأنه إذا كان الخارق للمادة لا يمكن، فيما سبق القول، أن يكون موضوعا للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم يناقض ما تجري به المادة سيكون، حين يستمار لقرآن من خلاله أحداث حقبة ما (على غير ما تجري المادة) مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل دقيق: لأحداث هذه الحقبة.

٢٢٥- وبالرغم من أن ابن خلدون يخصص فصلا في "مقدمته" عن "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم". فإن كونه يستمد مادة هذا الفصل، لا من حقبة النبوة، وهي غنية بما يؤكد هذه الدعوى، بل من تاريخ الدعوات المقاتلية التي شاعت إبان الحقبة المباسية، يؤكد على أنه يقصد بالدعوة التي لا تتم من غير عصبية دعوة أمصحاب المقاتلات والتحل. وذلك رغم أنه تحليل لبعض العبارات التي توهم أنه يقصد دعوة النبوة. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ج٢، ص ٥٧٨.

٢٢٦- المصدر السابق، ج٢، ص ٦١٧.

كالأشعري^(٢٢٧) حريص على تأسيس العقيدة بأكثر من السعي إلى اكتشاف الحقيقة، فإنه يبدو غريباً حقاً من مؤرخ في وزن ابن خلدون، أن لا يرى، مثلاً، في وقائع ما عُرف بأحداث الفتنة^(٢٢٨) على خطورتها وما ترتب عليها من الانقسام في جسد الأمة، إلا ضرباً من الاجتهاد والتأويل يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة، أن ذلك من الأمور الغريبة لأن العديد من المؤرخين الأسبق منه^(٢٢٩)، قد افاضوا في تناول وقائع حقبتي النبوة والخلافة بما يدل على أن "العصبية القبلية" كانت أحد أهم المحددات فيما دار فيهما من وقائع، ولعلها كانت أهمها جميعاً. والمهم أن ابن خلدون، وعبر هذا الإقصاء للعصبية، وعبر تصوره للاجتهاد "هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين"^(٢٣٠) قد مضى يركز لحظة التأسيس الأولى في الإسلام، حتى لقد أحالها إلى نموذج يستحيل تجاوزه حين جعلها موضوعاً لخطاب أخلاقي، لا معرفي. إذ الحق أن خطابه، حول هذه اللحظة، هو خطاب الأمر والتحذير الذي يلغسه قوله: "إياك أن تمود نفسك أو لسانك التمرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالربيب في شيء مما وقع منهم، وأتمس مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بيئة، وما قاتلوا أو قُتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقضي كل واحد بمن يفترقه منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله"^(٢٣١)، وليس خطاب التحليل الذي هو "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبداها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"^(٢٣٢). وهكذا من النهي عن التمرض لأفعال الصحابة، ليس بالذم، بل وبمجرد الفهم^(٢٣٣)، ومن الأمر بقراءتها، لا ضمن سياق ما كانت عليه بالفعل، بل ضمن سياق ما ينبغي أن تكون عليه، يكون ابن خلدون قد بلغ ذروة المركزية والنمذجة للحظة التأسيس الأولى في الإسلام.

٢٢٧- انظر للأشعري "الإبانة عن أصول الديانة"، سبق ذكره، ص ٧٨، ولقد كان ابن خلدون من أبرز من تابعوه في ذلك.

٢٢٨- وإذا كان ثمة من يماري في أن ابن خلدون يقصد وقائع هذه "الفتنة" التي بلغ فيها التنازع حداً يمازج كل اجتهاد، فإنه يتكبر، هو نفسه، أن "الذي وقع من ذلك (أي الخلاف) في الإسلام إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك". ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦١٧.

٢٢٩- ويشار هنا خاصة إلى ابن قتيبة في الإمامة والسياسة، والطبري في تاريخه، وكلاهما مثل ابن خلدون سني العقيدة.

٢٣٠- ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٢٤.

٢٣١- المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٢٤، والنص يزجحه فيما يبدو بما يجعله دالاً تماماً على تصوير ابن خلدون لهذه اللحظة موضوعاً لوقف أخلاقي، لا معرفي، وذلك من حيث ينطوي فقط على معاني الأمر والنهي والاقتداء والتأسي. ولقد سبق القول بأن إحالة هذه اللحظة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة كان الآلية الأشعرية المتميزة في تحويلها إلى مطلق يستحيل

تجاوزه، انظر ص ٤٢، من هذا الفصل.

٢٣٢- المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٢.

والملاحظ أن هذه النمذجة للحظة ما يبتدأ منها التاريخ تدهوره، قد استعالت، عند ابن خلدون، إلى نمط عام للتاريخ ينطبق على كل دورة تاريخية جزئية، وبما يعني أن على رأس كل واحدة من هذه الدورات الجزئية لحظة نموذجية يبتدأ منها تدهورها الخاص. وإذ الدورة التاريخية تستغرق، عند ابن خلدون، أربعة أجيال فقط، أي مائة عام بالضبط أو أكثر قليلاً^(٣٣١)، فإن ذلك يشير إلى سعيه إلى أن يستوعب، داخل نظامه التاريخي، مفهوم الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من "أن الله يبعث على رأس أمي كل مائة عام من يجدد لها دينها"، وأعني أن ثمة عنده داخل الدورة الكلية للتدهور، دورات جزئية محدودة تتطوي كل واحدة منها، وعند قمتها، على نموذج أو (مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق. ولقد كان ذلك هو النمط الذي أرخ ابن خلدون بحسبه للدولة الأموية التي ابتدأت دورتها التاريخية (قد استغرقت مائة عام بالضبط) بمن كانوا قائمين بمعاني الخلافة، "وإن كانوا ملوكا، فلم يكن مذهبهم في الملك منذهب أهل البطالة واليفي، إنما كانوا متحجرين لمقاصد الحق جهدهم.. ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذهبها. وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نموا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدموة العباسية منهم"^(٣٣٥)، وهي الدعوة التي تتحقق دورتها التاريخية حسب هذا النمط أيضاً. وأعني أنها تبدأ بدورها -وحسب ابن خلدون بالطبع- من الملك الذي يلتبس مع الخلافة (وهو النموذج لاشك)، ثم تصير إلى الملك البعث الذي هو قرين التدهور والانحطاط^(٣٣٦).

وأخيراً فإنه إذا كان قد بدأ -فيما سبق- إن القصد الأشعري إلى مركزه لحظة التأسيس الأولى في الإسلام ونمذجتها، إنما يرتبط بالحرص على ثبات الواقع القائم عبر تصوره مجرد امتداد لها (وهي النموذج المطلق) في الحاضر. ذلك أن أي تفكير في هذه اللحظة المؤسسة على نحو تبدو فيه بلا أي امتياز أو فضل خاص، كان لا بد أن يؤول، لا إلى مجرد إعادة النظر، أو حتى محاكمة كل ما ترتب عليها من أحداث في الحاضر، بل وإلى السعي إلى تقيضه أيضاً. وفي المقابل فإن نمذجة لحظة التأسيس الأولى وأطلقتها، وتصور الحاضر مجرد امتداد لها، يجعله يحوز، لاشك، على بعض سماتها الخاصة، وبما يعني تكريس حضوره بالطبع. ويدور فإن ابن خلدون كان يفكر ضمن سياق

٢٢٢- وليس من شك في أن هذا النهي الخلدوني عن التعمرض للصحابة وأفعالهم يرتبط بما صار إليه الأشعري قبلاً، من التأكيد على التصبد بثوابهم، يعني الصحابة، انظر: الأشعري: الإبانة، (سبق ذكره)، ص ٧٨.

٢٢٤- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٥٤٧.

٢٢٥- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٦٠٥، ولقد أشار ابن خلدون إلى أن المسمودي قد أرخ، بدوره، للدولة الأموية حسب هذا النمط لا غير، وبما يعني أنه كان نمطاً متداولاً في الكتابة التاريخية.

٢٢٦- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، ص ٦٠٥.

ذات الرؤية الوضعية للتاريخ، وذلك من حيث يتكشف خطابه عن المعنى إلى تبرير كل الوقائع والأحداث، والتأكيد على لزوم وقوعها، وبالكيفية التي وقعت بها باعتبار كونها مما اقتضته طبائع الممران. ولعله يُلاحظ أن هذا المفهوم عن "طبائع العمران" إنما يتجلى، على نحو أساسي، عن هيمنة هذه الرؤية الوضعية على مجمل الخطاب التاريخي عند ابن خلدون. إذ تبدو أحداث العمران ووقائمه حسب هذا المفهوم، لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أموراً طبيعية^(٣٢٧). لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. وهكذا فإن أموراً مثل "التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدولة ومراتبها، وما ينتهله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصنائع.." (إنما هي جملة) ما يلحق (الممران) من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه^(٣٢٨) وليس أبداً بمقتضى الجهد والإرادة الواعية للبشر، الأمر الذي يعني أن هذه الأحوال العمرانية لا تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت مثلاً، استحالة حدوثها، بل إنها تحدث دوماً ويقطع النظر عن أي عوامل أو محددات، لأنها نتاج صيرورة طبيعية جامدة، وإذ يكشف ذلك عن رؤية لطبائع العمران وأحواله من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماماً عن الفاعلية الإنسانية، فإنها تتفق تماماً وجوهر الرؤية الوضعية التي استهدف من ورائها "كومت" فيما يرى ماركيز "تعليم الناس أن نظامهم

٣٢٧- والحق أن هذا التصور "لأحوال العمران" أمراً طبيعياً، لا تاريخياً يتفق تماماً مع جوهر الرؤية الوضعية عند رائدها الأكبر "كومت" الذي مضى بدوره إلى تصور "حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير"، ولكن في حين اتخذ كومت من هذا التصور "وسيلة لتحرير النظرية الاجتماعية عن اللاهوت والميتافيزيقا" (انظر: هـ، ماركيز، المقد والثورة، سبق ذكره)، ص ٢١٤، فإن الأمر يختلف تماماً عند ابن خلدون الذي يبنو، على العكس، أن تصوره لأحوال العمران أمراً طبيعياً، كان وسيلته لردّها إلى نطاق اللاهوت والميتافيزيقا. والحق أن ذلك يربطه، في المقى، بتصوير الطبيعة الذي كان يفكر كل منهما في إطاره، إذ في حين تتميز الطبيعيات التي يفكر "كومت" ضمن سياقها (وهي الطبيعيات الحديثة) باستقلال مطلق يستحيل معه رد أي من ظواهرها إلى مبدأ خارجها، فإن الطبيعيات التي كان يفكر في إطارها ابن خلدون (وهي الطبيعيات الأشعرية المتأخرة) إنما تجد أساسها كله في مبدأ يقوم خارجها، هو الله لا شك.

٣٢٨- ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ص ٢٢٨، ٢٣١ وهنا فإن مفهوم "الطبع" قد يضايل بالخروج على ما يقتضيه النسق الأشعري. والحق أن الأمر يبدو كذلك، وإن من حيث الظاهر على الأقل، بالنسبة لطريقة المتقدمين من الأشاعرة. وأما بالنسبة لطريقة المتأخرين (والتي تبدأ مع الفزالي حسب ابن خلدون)، فإن مفهوم "الطبع" قد أصبح -وحسب الفزالي تحديداً- مما "لا يشتد تقوى الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً". انظر: الفزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا. (دار المعارف بمصر)، ط ٢، ١٩٥٥، القاهرة، ص ١٢٢ وإذن فالأمر لا يتعلق بانتقال في بنية النسق بل بالانقلاب، بالأحرى، قد طال مفهوم الطبع ذاته، حيث دخل دائرة المجاز الذي تصبح فيها نسبة الفعل إلى الطبع غير حقيقية.

الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقاً للعقاب^(٣٣٨). ولعل هذا التصور للنظام الاجتماعي أو أحوال العمران تقع في قبضة طبائع أو قوانين أزلية لا هيمنة للإنسان عليها، قد يحيل إلى تصورها من طبيعة إلهية^(٣٤٠). والحق أنها كانت بالفعل كذلك عند ابن خلدون، ذلك أن طبائع العمران هي -وكأي طبائع أخرى- من خلق الله هي الحقيقة، وإنما تُنسب للعمران مجازاً. ولعل ذلك ما جعل أحدهم يتصورها: "عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون (أو التاريخ بالأحرى)."^(٣٤١) وإن هُناها نظرية الكسب الأشمري مرة أخرى، لكن موضوعها العمران، لا الأفعال؛ وبمعنى أن أحوال العمران هي لله خلقاً، وللعمران كسباً، وإذا البشر فيما يتعلق بالأفعال. لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها، فإنهم -وفيما يتعلق بأحوال العمران- مجرد أدوات لتحقيقها، ولهموا إرادات وأعية تتجهها، الأمر الذي يعني ضرورة تقبل كل ما يلحق بالعمران من أحوال، بوصفها أوضاعاً لا سبيل البتة إلى تجاوزها أو تغييرها لأنها من طبيعة تقلت من وهي البشر ونشاطهم في العالم. وإذا النهاية القصوى لهذه الرؤية الخلدونية هي الثبات لأي وضع قائم^(٣٤٢) (باعتبار أنه نتاج طبائع لا هيمنة للإنسان عليها)، فإن ذلك يكشف عن كون الحضور الأشمري داخل النص الخلدوني يتجاوز مجرد البنية التي يتمحور حولها النظام التاريخي، إلى الوظيفة التي تؤديها داخل هذا النظام أيضاً، لكنه الحضور من خلال التميز، أعني تميز ابن خلدون بالطبع. إذ الحق أن فكر ابن خلدون يندرج بتمامه ضمن بنية النسق الأشمري، ولكنه يندرج على طريقته الخاصة التي تجعله يميز بمجرد الأداة، وليس بالرؤية، وأعني أن الرؤية التي تنطوي نظامه التاريخي هي ذات الرؤية الأشمرية (رؤية التدهور والانحطاط)، فيما الأداة عنده تتميز بما انطوت عليه من السمي إلى بلورة جهاز مفهومي يتركب من مقولات ذات طبيعة استقرائية عينية، واللموح بالتالي إلى بناء نموذج لتركيب تاريخي يتجاوز الطابع الإنساني المتداول في الأدبيات التاريخية السابقة. ولقد راح البعض (وأعني الجابري خاصة)^(٣٤٣) يعمل على هذا التمييز للأداة في الإلحاح على قطيعة معرفية يقطع بها

٣٣٩- هـ. ماركيز: العقل والثورة، (سبق ذكره)، ص ٣١٦.

٣٤٠- وهنا فإنه حتى الوضعية تؤل إلى ما يشيع اللاهوت. ومن هنا ما قاله هكسلي من أن "الذهب الوضعي هو الذهب الكاثوليكي بدون العقيدة المسيحية". انظر: إيفي، بريل: فلسفة أوجيست كونت، ترجمة محمود قاسم، السيد محمد بدوي (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٨٠.

٣٤١- محمد عبد الجابري: فكر ابن خلدون (سبق ذكره)، ص ٤٥٣.

٣٤٢- وهنا أيضاً فإن ماركيز قد صار فيما يتعلق بالوضعية إلى أنه "يندر أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب، بهل هذا الإلحاح، ويمثل هذه الصراحة، بأن تستخدم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري". انظر: ماركيز: العقل والثورة، (سبق ذكره) ص ٣١٦.

٣٤٣- والحق أن كتابة عن "فكر ابن خلدون" -وكذا دراساته اللاحقة عنه- لتكاد أن تكون بأسرها مجرد سعي إلى تكريس هذا الانقطاع.

ابن خلدون (وغيره من مفكري المغرب والأندلس خاصة) مع بنية النظام المعرفي السائد في المشرق، وضمنه النظام الأشمري بالطبع. والحق أنه يبدو كأن ابن خلدون يقطع، بالفعل، مع النظام المعرفي السائد، لكنه الانقطاع على صعيد مجرد الأداة، لا الرؤية. إذ يبدو وكأن العلاقة بين الرؤية والأداة هي خطاب ابن خلدون، هي التجاور، لا التفاعل. ومن هنا إمكان الفصل بينهما في خطابه، ذلك الفصل الذي يتجسد، على نحو لافت، في ممارسة ابن خلدون الدائمة لإقصاء الأداة حين كان يبدو له أن حضورها قد يؤول إلى زعزعة الرؤية (التي تنطوي خطابه) ودحضها، (وهنا مثلاً يشار إلى إقصاء "العصبية" عن حقبتي النبوة والخلافة). وهكذا فإن العقلانية الظاهرة للأداة تبدو مجرد فتاع لا يدحض تقليدية الرؤية، بل لعله يكرسها في الأغلب، وذلك من حيث يمدحها بما يجعلها ترزق من إمساك الوعي بها.

وإذ يبدو هكذا أن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفكر، على طريقته الخاصة، ضمن سياق التصور الأشمري عن التاريخ (تدهورا وانحطاطا من الأفضل إلى الأهل فضلا)، فإنه يمكن القول أن مشروعه التاريخي يكاد يكتسب قيمته - وإن في أحد جوانبه على الأقل - من دلالاته على هذا التصور للتاريخ الذي ظل مضمرًا في المصنفات المعقائدية الأشمرية، ذلك أن أحداً من المؤرخين السابقين لم يستطع أن يبلور خطاباً عن التاريخ يجسد هذا التصور المضمر على نحو ما فعل ابن خلدون. ولعله كان (وهو الذي ابتدأ بشرح المصنفات المعقائدية الأشمرية) ينقل - ولو من غير وعي مباشر - هذا التصور من سياق علم المعقائد الذي ظل فيه مضمرًا وخاويًا مجردًا يفتقر إلى مضمون يؤكد، إلى سياق التاريخ الذي أغناه بالطبع بما يفتقر إليه. ومن المفارقات أن هذا التجسيد الخلدوني للتصور الأشمري عن التاريخ قد أعجز الوعي عن تجاوزه، وذلك من حيث أمده بفتاع من العقلانية جملة يروغ - فيما سبق القول - من الإمساك بطبيعته الخاصة. وهكذا فإنه بالرغم من أن الخطاب الخلدوني قد انطوى على فجوات وتعارضات بين فتاع العقلانية الطائفي على سطحه، وبين التصور الكامن خلفه، وعلى نحو كان يمكن أن يجعل تجاوزه واردة، فإن كون هذا التصور قد انبثق أولاً - وكإطار نظري - في سياق نسق المعقائد يجعل الوعي لازماً - كخطوة أولى - بما يؤمسه معرفياً في عناصر البنية الأشمرية ذاتها.

الفصل الرابع

الأسس المعرفية للخطاب التاريخي الأشعري

ورغم أنه بدا أن التاريخ يسجل غيابا كلياً عن حقل النسق الأشعري، فإن تحليلاً لهذا النسق (يتفاد المسكوت عنه فيه خاصة) قد أمكنه -حسبما لاح أنفاً- إدراك تصور للتاريخ، بلغ أقصى درجات التماسك والاكتمال^(١) ينطوي عليه النسق في جوفه دون أن ينطق به على نحو مباشر بالطبع. ولقد كان ذلك يعني أن الغياب المباشر للتاريخ عند حدود ما ينطق به النسق، لا يمكن أن يؤول إلى استحالة التفكير فيه، حال التوضيح في تجاوير البنية العميقة لهذا النسق، بل إنه يبدو -آنئذ- أن "استحالة التفكير فيه" هي مما يستحيل أبداً، لأن نظام البنية ووظيفتها داخل النسق يستعصيان على أي فهم أو تفسير -ناهيك بالطبع عن التجاوز والتخطي- إلا عبر وعي بهذا التصور للتاريخ ينتقل به من حيز المسكوت عنه^(٢) إلى إطار المعلن والمفكر فيه. وهكذا فإنه إذا كان يمكن لضرب من التحليل المعرفي لعناصر النسق الأشعري الجزئية، أن يلتمس بنيتها العميقة، فإن النظام الذي تعمل به هذه البنية، وكيفية أدائها لوظيفتها داخل النسق، يبدو أن كلاهما، غير قابلين للفهم إلا من خلال الوعي بتصوير التاريخ الكامن.

وإذا راحت البنية، ويتصور التاريخ الذي تنطويه، تتسرب داخل حقول معرفية شتى، فإن ذلك كان يعني استعصاء هذه الحقول، بدورها، على أي معرفة حقة. ولقد كان ذلك مثلاً ما تكشف عنه حقل

١- ولعل الاكتمال والتماسك يتبديان، وعلى نحو لافت، في ذلك الضرب من الارتباط الباطني بين عناصر التصور المعرفية، وهو الارتباط الذي راح معه الواحد من هذه العناصر يعيل إلى الآخر ويتوقف عليه.

٢- ويبدو أن هذا المسكوت هو الآلية الأفيرة للنسق الأشعري في تكريس هيئته وتأييدها، وذلك من حيث إن التصور -أي تصور- يظل، حال كونه مسكوتاً عنه، يمارس فعالته على نحو يقلت من هيمنة الوعي. ومن هنا استعصائه على أي تجاوز، لأن التجاوز لتصوير ما لا يتحقق إلا من خلال هيمنة أولية للوعي عليه. وإذن فعمل الغياب المباشر -أو التثريب بالأحرى- للتصور، إنما ينتج ضريراً من الحضور أكثر عمقا وجوهرياً.

المعرفة التاريخية، عبر قراءة لابن خلدون، لا كمؤرخ فقط، بل -والأهم- كمفكر في التاريخ، حيث بدا أنه يستحيل، إلا عبر الوعي بهذا التصور الكامن للتاريخ، إنتاج معرفة حقة بالمنطق الباطني الذي ينتظم جهود جل المؤرخين المسلمين. إذ الحق أنه لا يمكن أن يكون ثمة (تاريخ) -أو تنظيم للوقائع في سياق ما، دون أن يكون ثمة إطار تصوري ينتظم هذه العملية التاريخية، وبالرغم من أن هذا الإطار التصوري يكون، في الأغلب، غير مُوعي به من جانب المؤرخ، إلا أن شيئاً من عمله التاريخي لا يفلت ألبتة من مدها. بل إنه بدا أن فاعلية هذا الإطار التصوري تتجاوز مجرد التأسيس للعملية التاريخية إلى التأسيس للألية الموجهة لحركة الحضارة ذاتها في التاريخ. إذ يبدو وكأن التصور المؤسس للعملية التاريخية، وأشكال كتابتها، في حضارة ما، يستقر في مخيالها -عند حد معين- كموجة لحركتها في التاريخ أيضاً^(٢). وعشئذ يبدو أنه لا سبيل إلى إعادة توجيه حركة الحضارة في التاريخ إلا من خلال الوعي بهذا الإطار التصوري، الفار فيما وراء التاريخ يمارس هيمنة خفية.

وحتى فيما يتعلق بالخطاب المعاصر، فإنه يلاحظ أن هذا التصور للتاريخ المسكوت عنه يمارس فعاليتها في بنية هذا الخطاب، لا على نحو غير مشعور به فتصعب، بل -والأهم- على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية هذا الخطاب وتفسيرها، ومن هنا فإن أي محاولة لفهم بنية هذا الخطاب -وواقعه بالثاني- لتستحيل تماماً دون تجميع هذا المسكوت عنه وإعلانه، ذلك أن الواقع -على قول جادامر- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، لكنه هو اتحاد القوة والمعنى، وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول. وتضيق جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه^(٣). وإذن فإن ضرورة نقل التصور الأشعري للتاريخ من حيز المسكوت عنه إلى إطار المعلن والمُفكر فيه، إنما تتأتى من أن احتجابه وإضماره يؤول إلى جعل العالم (الذي يفعل فيه هذا التصور على نحو خفي) غير قابل للفهم والتوجيه، وبمباراة أخرى فإن الدور التأسيسي الذي يلعبه هذا التصور للتاريخ -رغم كونه غير حاضر للوعي على نحو مباشر- على صعيد أكثر من سياق (من بنية النسق الأشعري ومنطق الكتابة التاريخية إلى بنية الخطاب المعاصر)، هو ما يكشف عن جوهرية الوعي به، كخطوة تمهيدية لازمة هي سبيل تجاوز كل ما تتطوي عليه هذه السياقات من عوامل الإخفاق والأزمة. إذ يبدو أن مجرد الوعي بالتصور يبقى مجرد خطوة أولى لابد من تجاوزها إلى ما بعدها، وأعني إلى ضرب من التحليل يستهدف الوعي بما يؤسس هذا التصور معرفياً، لأن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس للتصور، عاجزاً إلا عن إنتاج ذات التصور، ولكن في صور

٢- ومن هنا صمودية التمييز عند ابن خلدون، مثلاً، بين التصور كمساق ينتظم كتابته التاريخية، وبينه كأكلية موجهة لحركة العمران على نحو عام.

٣- نقلاً عن: مطاع صفدي: استراتيجيات التسمية، (دار الشؤون العامة)، بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٢٢٠.

وتشكلات توهم -تباينها- الوعي بما قد يخفي الوجود الكامن لذات التصور، وأعني أن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس لهذا التصور للتاريخ، عاجزا تماما عن تجاوزه وتخطيه، لأنه يظل مُستلبا في أحبولة نظامه الباطن. ومن هنا فإنه يلاحظ أن شاعلية هذا التصور للتاريخ قد راحت تتجاوز حدود النسق الأشعري، إلى بنية الخطاب المعرفي المعاصر، حيث ثمة الانقسام ذاته -الذي ينطويه تصور التاريخ الكامن في النسق الأشعري- بين واقع متدهور، وبين لحظة، نموذجية خارجه يجد فيها اكتماله. ولعل هذا التصور -ورغم التباين الظاهر بين النسق الأشعري الذي تأسس فيه، وبين الخطاب المعاصر الذي استمر يفعل فيه- قد ظل فاعلا في الخطاب المعاصر، لأنه لم ينجز وعيا بما يؤسس هذا التصور معرفيا بالطبع.

إذ الحق أن أي تصور للتاريخ -أو حتى أي تصور آخر- لا يتبلور ألبتة في فضاء، بل يتبلور متضافرا مع غيره في إطار نظام أشمل ينتظم كل مظاهر الإنتاج المعرفي في محيط ثقافة ما. وإذا التاريخ، هكذا، لا ينبثق -كحقل معرفي- مستقلا أو معزولا عن غيره من مظاهر الإنتاج المعرفي داخل الثقافة، فإن ذلك لا يجعل فقط إلى أن الشروط المؤسسة لحضور التاريخ -أو حتى لغيابه - إنما تقع خارج حدود حقله الخاص^(٥)، (أي في ذلك الإطار الذي ينطويه مع غيره)، بل يجعل -وهو الأهم- إلى وحدته الجوهرية مع غيره من حقول أو عناصر معرفية جزئية ينطويها ذات المجال المعرفي الواحد. ومن هنا فإنه يمكن للتحليل أن يدرك، فيما وراء أي تصور للتاريخ، بنية مفاهيمية متكاملة تنتظمه وتحيل إليه^(٦)، وعناصر معرفية جزئية تنتمي معه إلى ذات المجال للمعرفي أو البنية، ولعلمها معا

٥- ومن هنا فإن الغياب اللافت للتاريخ من فضاء الفلسفة اليونانية، إنما يرتبط بهيمنة بنية شاملة تقول لهذا الغياب وتفرضه. إذ الحق أن هيمنة أنطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق، والكلّي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي تعد مجرد صور زائلة له، وما ترتب على ذلك من هيمنة إبستمولوجيا يكون فيها الجوهر، وحده، هو موضوع المعرفة الحقة، فيما الجزئي والمتغير قد تم إقصاؤه عن نطاق هذه المعرفة تماما، هو ما يؤسس للتكرار اللافت للتاريخ في فضاء الفلسفة اليونانية. وفي المقابل فإن الحضور اللافت للتاريخ في سياق الفكر الحديث يبدو مشروعا بما استلحاق هذا الفكر تأسيسه من نظام للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من تغير وجزئية هما أساس أي تاريخ.

٦- والحق أن ضريا من التلازم يبتدى بقوة، على مدى تاريخ التفكير، بين بنية مفاهيمية تنتظم ثقافة أو حقبة ما، وبين تصور ما للتاريخ. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ثمة -في سياق الفلسفة الغربية الحديثة- تصورا أو ثابتا ينتظم كل أشكال التفكير في التاريخ، على تباينها، ابتداء من هردر (وهو لحظة بدء النظرة الحديثة إلى التاريخ حسب كثيرين). وحتى ما بعد هيجل. إذ أنبنى كل تفكير في التاريخ، على مدى هذه الحقبة، على أن الشعوب والأمم المختلفة، وشتى المصنوع والحب، هي مجرد لحظات جزئية في مجرى التطور المأم لبدأ، كامن خلفها، أكثر شمولا وكنية. وهكذا فثمة، على الدوام، مبدأ ما هو "الطبيعة الإنسانية" أو "المطلق" يتف كأمس ثابت، خلف كل مظاهر النشاط التاريخي، وبحيث تبدو هذه المظاهر مجرد سلسلة متصلة من الأحداث يهبها الأصل الكامن خلفها، لا ما يبرز وجودها ويفسر فقط، بل وما يفرض

يمثلان نقطة البدء لأي تحليل يتفيا رصد الأسس المعرفية لتصوير التاريخ الكامن في نسق ما. وإن
 فإن رسدا لما يؤسس التصور الأشعري للتاريخ معرفيا، يقتضي إدراكا لبنية النسق الأشعري من جهة،
 ووعيا بعناصره الجزئية من جهة أخرى. ولعل ذلك يستحيل بالانحصار في حقل التاريخ وحده بالطبع،
 وذلك من حيث يبدو أن المجال الذي تحقق فيه بنية النسق الأشعري تجليها الأرقى، إنما هو مجال
 العقائد الذي يمثل الإطار الأصلي لتبلور النسق بأسره. وإذ الأمر هكذا، فإن علم العقائد أو أصول
 الدين يكون -و بسبب انطوائه على التجلي الأرقى للبنية- هو الحقل الذي يمكن فيه رصد ما يؤسس
 التاريخ الأشعري معرفيا، ومن دون أن يعني ذلك أن حقولا معرفية أخرى لا قيمة لها في هذا السياق.
 إذ الحق أن كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال البنية الخاصة بنسق ما^(٧) تتضاهر جميعا -
 وبكيفية متباينة- في تكريس هذه البنية والتعبير عنها، لكنها تتباين فيما بينها في درجة انكشافها
 وتجليها عن هذه البنية، ونظام إنتاج المعرفة المتداول في محيطها، وبما يعين أن حقلها معرفيا ما يكون
 أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجل والصياغة الأكمل لهذه البنية. ولعل ذلك يرتبط، في التحليل
 الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول
 المعرفية ما يكون، ابتداء من الطبعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتظهير والتجريد، في مقابل

== تواصلها رغم ما يترتب بينها من انفصال ظاهر. ولقد راح "فوكو" يرى الأساس المعرفي للتاريخ كامناً في مفهوم
 "الذاتية" الذي يؤسس لكل ضروب التفكير في سياق الفلسفة الحديثة، فهذا "التاريخ المتصل هو الدفيع الملازم للدور
 التأسيسية للذات، فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد
 إليها وحدتها". انظر: فوكو: حقريات المعرفة، (سبق ذكره)، ص ١٢. وفي المقابل، فإن التاريخ الذي راح يفكر فيه "فوكو" -
 والذي كان مفهوم "الانفصال" أحد أهم عناصره، حيث "أن إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد هي -على قوله-
 هذا التحول الذي أصاب مفهوم الانفصال: أي انتقاله من كونه عائقا ليصبح ممارسة، واندماجه في حقل الخطاب
 التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي يهني الفاؤ، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يُوظف". (انظر: المصدر
 السابق، ص ١) - إنما يرتبط بالمسي الحثيث، في سياق الاستعمولوجيا المعاصرة، إلى تفكيك الذاتية، وجزئتها عن موقع
 المركز الذي تحتله في بناء الفلسفة الغربية الحديثة.

٧- وهنا يُشار إلى ما صار إليه بعض الأشاعرة من اختتام نصوصهم بنكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة،
 وتصدير القرآن، وعلوم السنة والحديث، والفقه، والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي كس لأهل البدعة من هو
 رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة... حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والتدرية تصنيف معروف
 يُرجع إليه في ترمف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة .. (وحتى إذا) صنف بعض متأخري
 التدرية (مثلا) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول، انظر
 الأسفرائيني: التيسر في الدين، (سبق ذكره)، ص ١١٨. وهكذا يكشف الأسفرائيني: عن الوعي بأن الحقول المعرفية
 السائدة في سياق ثقافته، إنما تنتمي إلى بنية النسق المهيمن (أعني النسق الأشعري)، وإن الاتساق للمناولة في محيط هذه
 الثقافة، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول.

غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاص ارتباطا بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقمامة، تشوش على الحضور الجلي للبنية. ومن هنا فإن حقلنا معرفيا (كالمقائد)، وحقلنا آخر (كالتاريخ)، يختلفان هيمًا بينهما -ورغم انتمائهما إلى مجال بنية واحدة- في درجة الكشف عن هذه البنية، وكيفية ذلك. إذ الحق أن وحدة البنية وثباتها لا يحولان دون خضوعها لضرب من التكيف حسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من الحقول التي تنتمي إلى مجالها، ومن هنا ذلك التحوُّر الذي لحق بالبنية في نص ابن خلدون عن التاريخ، وهو التحوُّر الذي كاد يشوش، عنده على حضور البنية ذاته.^(٨)

والمهم أنه يبقى أن 'علم أصول الدين' يكاد -وكما سبق القول- يتميز بين كافة الحقول المعرفية السابحة في فضاء الثقافة التراثية، بأنه الأكمل صياغة والأجلى تعبيرًا، لا عن بنية النسق الأشعري فقط، بل وعن بنية خطاب هذه الثقافة أيضًا.^(٩) ذلك أن تشكُّل خطاب هذه الثقافة ضمن فضاء ديني، كان لابد أن يجعل من العلم الذي يقارب أكثر من غيره تغوُّم هذا الديني، هو حقل الصياغة الأكمل لبنية هذه الثقافة من جهة. ومن جهة أخرى فإن كون هذا العلم (أعني "علم أصول الدين" بالطبع)، يكاد وحده أن يكون "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين"، كان لابد أن يجعله -بسبب طابعه التطويري-^(١٠) الأكثر قدرة على التعبير الأجل عن البنية المضمره لتلك الثقافة. ومن هنا ذلك السعي، في معظم الحقول المعرفية الأخرى التي تنطويها الثقافة كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه وغيرها، إلى البحث في علم الأصول عما يؤسسها نظريًا، الأمر الذي يفسر ما يصادفه المرء كثيرًا، في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي، من عبارات تكاد تكون، ويقاموس مفرداتها ذاته، ترجيعًا حرفيًا

٨- ولعل في هذا التحوُّر للبنية تفسيرًا لما سبق الإلحاح إليه من الانفصال بين الرؤية والأداة في بناء النص الخلدوني، وما نتج عنه من الاشتباه الذي أصبح معه ابن خلدون موضوعًا لقراءات -وبالأحرى إسقاطات شتى.

٩- إذ الحق أن بنية النسق الأشعري قد راحت لتتلمس مع بنية خطاب الثقافة التراثية بأسرها، وذلك حين أفلح هذا النسق في تكريس هيمنته وتأييدها -داخل هذه الثقافة-، بأن وضع نفسه في هوية واحدة مع ما يراه "الدين الحق"، ومما رسا كل ضروب الإقصاء والنفي لكافة الأنساق المناوئة بوصفها -في المقابل- ضروبًا من الهرطقة والضلال. ومن هنا فإن تحليلًا لبنية النسق يعد، في العمق، تحليلًا لبنية الثقافة بأسرها.

١٠- إذ يعكس الطابع النظري المجرد للأعمال الفلسفية درجة من الإشغاف لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرتها أكثر من غيرها على الكشف عن البنية المهيمنة في محيط ثقافة ما، ذلك أنه إذا كانت البنية تنطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيط ثقافة ما، والقائمة هيمًا وراء كل ما تنتجه هذه الثقافة من علوم ومعارف، فإن الفلسفة بما هي الحقل الذي يجعل من عملية التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعًا له، ساعيا إلى التماس قواعد الباطنة وشروطها المؤسسة، ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاله هذه البنية بلا تشويش.

إنشائها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأعلى بالطبع.

والملاحظ أنه إذا كانت هذه الاستعارة للبنية -من علم أصول الدين- تبدو صريحة ومباشرة في بعض الحقول المعرفية داخل الثقافة، فإن حضورها يكون مستترا وغير مباشر في بعضها الآخر. ويبدو أن التاريخ، من بين هذه الحقول التي لا يكون حضور البنية فيها مستترا فقط، بل ومراوغا أيضا. ولعل ذلك يرتبط بمجرزه (أي التاريخ) عن التبلور كخطاب ينطوي على ضرب من الوعي بما يؤسسه نظريا، واستمراره مجرد ممارسة جدياء فقط. فعلى ابن خلدون كان إنتاج التاريخ يقوم في مجرد ممارسته، وليس في التظهير له، وبما يعني أن ما كان سائدا قبله هو التاريخ -الممارسة، لا التاريخ -الخطاب^(١٢)، أي ذلك التاريخ الذي لم يتمكس على نفسه أبدا بحيث يكون هو ذاته موضوعا لتحليل^(١٣). فقد انحصر الجهد التاريخي السابق (على ابن خلدون) كله عند أفق الخبر، لا يتجاوز إلى التفكير فيما يجعل منه تاريخا^(١٤)، وإذا كان يبدو أن الخبر، فقط هو ما يهيمن على فضاء التاريخ

١١- سيدرك المرء -لاشك- أن الاستعارة الصريحة للبنية من علم الأصول تتجاوز في علم كالنحو مجرد قاموس للفرد ذات إلى أساليب للمناظرة والجدال، وذلك حين يقرأ في "الإيضاح في علم النحو" للزجاجي قوله: "قد ذكرت أن الأفعال عبارة عن حركات الفاعلين، والحركة لا تبقى وقتين، وأصحابكم (النحاة) البصريون يذهبون على الكوفيين القول بالفعل الدائم لهذه العلة نفسها؛ إن الحركة لا تبقى زمانين، وأنه محال قول من قال فعل دائم.. قيل له الفعل على الحقيقة ضريان.. الخ". نقلا عن: عصام نور الدين، الفعل والزمن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٤، ص ٤١.

١٢- ذلك إذا كان التاريخ ممارسة تتجهها جملة عمليات معرفية، فإنه يمكن التمييز، إذن، بين التاريخ كسجود ممارسة، وبين التاريخ كخطاب عن هذه الممارسة، يجعل من جملة العمليات التي تتجهها موضوعا لانشغاله وتفكيره. ولابد من ملاحظة أن الخطاب، في أي علم، إنما يقع فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه.

١٣- والملاحظ إذا كان هذا التاريخ -الممارسة (وهو تاريخ -الخبر) قد تكشف أحيانا عن ضرب من الوعي بهندو الإسناد كآلية منتجة له، فإنه أبدا لم يتطور إلى التفكير في هذه الآلية على نحو يمكن معه تجاوزها والتموضع خارجها. ومن هنا فإن ما أظهره (الطبري) من الوعي بهندو الإسناد كآلية منتجة لتاريخه، حين مضى إلى أن "ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستكره قارئه أو يستشغه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجه في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤث في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وإنما أدبنا ذلك على نحو ما أدى إلينا". انظر: الطبري: تاريخ الأمم والملوك (سبق ذكره) ج ١، ص ٧. هذا الوعي (من الطبري) لم يتكشف عن السعي إلى تجاوز هذه الآلية، بل تكشف -في المقابل- عن جهد مؤوَب في ضبط سلاسل الإسناد "بحيث لم يد المُرَاقُونَ الذين أعقبوه يجدون الجدوى في أن يعمدوا بناء الأسانيد التي أقامها الطبري، فقد أغناهم عن مثل هذا العمل". انظر: على أومليل: الخطاب التاريخي (سبق ذكره) ص ٢٤ ولعل ذلك يعني أن التاريخ عند الطبري أيضا لم يتجاوز كونه مجرد ممارسة.

١٤- لكه .. ولأن الخطاب، في أي علم، إنما يقع -وفيما سبق القول- فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه، فإن الممارسة التاريخية لابن خلدون قد ظلت خارج حدود خطاب، ولكن ذلك لا يؤثر في كونه أول من بلور خطابا عن التاريخ، ومن هنا جاء اعتباره النموذج الأكثر دلالة لاختيار التصور الأشعري للتاريخ.

-الممارسة، بينما الوعي بما يؤسس (الخبر) ويجعل منه تاريخاً هو ما ينشغل به التاريخ -كخطاب، فإنه يلزم التأكيد، هنا، على أن كون الخبر هو موضوع الانشغال في تاريخ ما، لا يعني فقط غياب أي مفهوم أو تصور عن فضاء هذا التاريخ، بقدر ما يعني فقط، أن المفهوم أو التصور المنتج لهذا التاريخ الإخباري، ليس موضوعاً لأي تفكير داخله. ومن هنا كونه (أي هذا التاريخ) عملاً فقيراً وخاوياً، لا يعرض أي أبعاد باطنية خاصة، حيث البعد الباطني فيه (وأعني بتيته الثاوية) إنما يقوم خارجه، أعني في حقل معرفي آخر.

وإذا كان الحضور بلا تشويش للبنية الأشعرية في حقل التاريخ، قد اقتضى -على هذا النحو- تبلوره (أي التاريخ) كخطاب مع ابن خلدون أولاً، فإن ذلك لا يعني غياب هذه البنية عن التاريخ حال كونه مجرد ممارسة قبل ابن خلدون، بل يعني فقط أن حضورها كان مما يمكن التشويش عليه. ومن هنا ضرورة التنويه بأن التباين بين التاريخ - الممارسة (أي تاريخ الخبر الذي يؤسسه الإسناد)، وبين التاريخ -الخطاب (الذي تجاوز آلية الإسناد مع ابن خلدون إلى مفهوم أكثر مرواغة هو طبائع العمران)، لا يصول دون أن يتجلى كلاهما عن ذات البنية الأشعرية ولكن على نحو مختلف فقط، وأعني أن الإسناد يتكشف -ولكن بكيفية مختلفة فقط- عن ذات البنية (الأشعرية بالطبع) التي لتنظم خطاب ابن خلدون بأسره^(١٥). إلا الإسناد، من جهة، يحيل إلى تصور للخبر (موضوع التاريخ ومادته) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به، لأن سند صدق الخبر أو كذبه يكون مستفاداً فقط من الشهادة الخارجية عليه من سلسلة رواته ونافقيه. وليس من شك في أن هذا التصور للخبر يتفق تماماً مع بنية النسق الأشعري الذي لا وجود فيه ألبته لشيء يقوم بنفسه أو يتعنّ بذاته^(١٦)، ومن جهة أخرى فإن الخطاب الخلدوني يتكشف -وفيما سبق القول- عن الانتظام بمجمعه في بنية النسق الأشعري^(١٧).

وإذا يبدو التاريخ (أسنادياً وخطابياً) وأهما ضمن حدود البنية الأشعرية، فإن ذلك يحيل إلى أن جل الجهد التاريخي عند المسلمين ليس أكثر من تجل لهذه البنية في حقل التاريخ، وهو تجل كان لابد أن تتكيف فيه البنية حسب مقتضيات هذا الحقل بالطبع. ولا ريب في أن هذا التكيف للبنية هو ما أنتج رؤية أو تصوراً تاريخياً بات يجد ما يحققه في معظم -إن لم يكن كل- الكتابات التاريخية الإسلامية، بينما يجد ما يؤسسه (معرفياً) في التعمق العقائدي (المجال الأصلي لتبلور البنية). وإذا كان اختباراً

١٥- ومن هنا فإنه إذا كان الكثيرون قد ألحوا على ضرب من الانقطاع، عند ابن خلدون، بين التاريخ كممارسة إسنادية (في العبر) وبين التاريخ كخطاب (في المقدمة)، فإنه يمكن الإلحاح، في المقابل، على ضرب من الوحدة البنيوية الثاوية بينهما في العمق، وذلك من حيث يتكشفاً (إسناداً وخطاباً) عن ذات البنية الأشعرية المهيمنة.

١٦- ومن هنا، مثلاً، ما يلحظه المرء من أن الأنطولوجيا والأبستمولوجيا الأشعريتان يتكشفتان عن عالم لا وجود له إلا بسند من الله، عبر الخلق المستمر، وعن معرفة إنسانية لا تقوم بدورها إلا بضمنان إلهي.

١٧- انظر الجزء الخاص بابن خلدون كمؤرخ لاختبار التصور الأشعري للتاريخ في الفصل السابق.

لمدى تحقق هذا التصور التاريخي (الأشعري) في الكتابات التاريخية يقتضي درساً تطبيقياً^(١٨) (ليس هنا مجاله) فإن اختياراً لمدى تأميم البنية الأشعرية لهذا التصور (وهو الأمر الممكن هنا) يقتضي اختياراً. للعلاقة بين نظام هذه البنية (وكل بنية لا بد لها من نظم)، وبين النظام الباطن لهذا التصور، وهو ما يؤول إلى إدراك ضرب من التوازي الكامل بينهما.

أولاً: من نظام البنية إلى نظام التصور

يبدو أن تحليلاً لجملة الأنساق النظرية، في محيط ثقافة ما، يؤول إلى أن بتياتها الأعمق هي نتاج صياغة على نحو ما للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث -التي تؤسس لأي بناء حضاري^(١٩) أو

١٨- ولعل الرمي يدرك، في مثل هذا الدرس التطبيقي، أن التصور التاريخي الأشعري يستخدم مفاهيمهما (كالإستاد وطياح العمران)، في تحقيق حضور البنية التي يقتضي إليها في حقل الكتابة التاريخية، الأمر الذي يعني أن هذه المفاهيم هي مجرد أدوات يستخدمهما التصور الأكثر شمولاً منها، وليست ذات دلالة مستقلة. وهكذا يبدو وكأن ثمة مستويات ثلاثة للتحليل في هذا السياق، تشأ من أن ثمة (البنية) التي تؤول إلى (رؤية أو تصور) في حقل التاريخ، وهو التصور الذي يتحقق في الكتابة، ويعتق البنية من خلال (المفاهيم).

١٩- إذ الحق أنه يبدو وكأن أنساق الحضارة أيضاً، ليست -في جوهرها- إلا صياغة لهذه المقولات على نحو ما، وبما يعني أن التباين بين الحضارات هو، بدوره، تباين في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات المؤسسة. ولعل ذلك ما يتهدى في سياق تحليل تاريخي للحضارات عند هيجل، فرغم أن أنساق الحضارات هي، عنده، لحظات جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، وبما يعني انتظامها جميعاً حول نفس المبدأ المطلق، إلا أن كل واحدة من هذه الحضارات تتباين كسطحة جزئية عن غيرها. والملاحظ أن هذا التباين فيما بينها، إنما يعكس تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات، والتي تتطور من علاقة الوحدة للبشر المجردة (بلا توسط)، إلى علاقة الانقسام والتباعد فيما بينها، ثم أخيراً إلى علاقة تتحقق فيها وحدتها المعنوية، انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج٢، (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عيد الفتاح إمام، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٤ والكتاب بأسره اختيار لهذه الفكرة على الحضارات الشرقية (الصينية، والهندية، والفارسية، والمصرية) ❖ وكذا فإن تحليلاً إستمولوجياً -عند الجابري- للتباين بين النسقين الحضاريين: اليوناني -الأوروبي من جهة، والعربي -الإسلامي من جهة أخرى، يؤسس هذا التباين على مجرد اختلافهما في ترتيب نظام العلاقة بين هذه المقولات الثلاثة. فإذا "امتثل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابت بنوي واحد، فوأمه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور قطبها: العقل (الإنسان) والطبيعة، أما الله، فإنه -رغم كونه النضج الثالث- لا يشكل طرفاً (أو مقولة) مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان، بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقاً بالطبيعة في مواجهة الإنسان، أو ملتصقاً بالإنسان -كما ظهر في اللاهوت المسيحي- في مواجهة الطبيعة.... وأما العقل العربي، فإن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، والإنسان، والطبيعة. وإذا أردنا تكثيف العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني -الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما الطبيعة فالأحد من تسجيل غيابها التسبيح، بنقص الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني -الأوروبي- (محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي) (سبق ذكره، ص٢٧-٢٩) هكذا ينطلق تحليل الجابري -رغم الاختلاف معه- من تصور للتباين بين كلا النسقين الحضاريين بيد ما يؤسسه في مجرد اختلافهما في ترتيب العلاقة بين المقولات المؤسسة لهما معاً.

تضاهي، وأعني بها الله، والعالم، والإنسان. ومن هنا فإنه يبدو وكأن التباين، داخل ثقافة ما، بين انساق نظرية شتى إنما يجد تفسيره في تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات. والملاحظ أن ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات قد لا يجاوز تصورهما في إطار وحدة تمثيل فيها الواحدة من هذه المقولات إلى الأخرى (وهو ما يعكس علاقة اتصال وتفاعل تتحدد فيها كل مقولة بالأخرى وتتميز بها)، أو في إطار ضرب من الانقسام، تتباعد فيه الواحدة منها عن الأخرى (وهو ما يعكس علاقة انفصال وتجاور تحتفظ فيها كل مقولة بحدود تمايزها عن الأخرى). وضمن هذا السياق فإنه وحتى إذا كان قد بدا -أحياناً- وكأن ثمة، داخل ثقافة ما، ضرباً من الغياب النسبي للواحدة من هذه المقولات، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الغياب يعد، هو ذاته، نظاماً في ترتيب العلاقة بين هذه المقولات، إذ الحق أنه ليس ثمة من غياب مطلق لأي من هذه المقولات عن أي نسق حضاري، بل ثمة التباين فقط في أشكال حضورها، والذي يبدو -في بعض الأحيان- حضوراً عبر الغياب.^(٢٠) والملاحظ أنه بينما يحيل ترتيب العلاقة بين هذه المقولات في إطار نظام (وحدة واقتلاف) إلى تصورهما على نحو من التلازم لا تكون فيه الواحدة منها أقل قيمة وجوهية من الأخرى، فإن نظام (الانقسام) إنما يستهدف -في المقابل- تصور أحدهما أكثر قيمة وجوهية من الأخرى. ومن هنا فإنه إذا كان نظام العلاقة بين هذه المقولات يتجسد، مثلاً، في ضروب من الممارسة التاريخية، فإنه فيما يحيل نظام الانقسام والتباعد بينها -على صعيد الممارسة- إلى تكريس نظام للتسلط، وذلك من حيث ينطوي هذا النظام على ما هو أعلى وأكثر جوهرية في مقابل الأدنى والأقل جوهرية، فإن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة يحيل -في المقابل- إلى ممارسة أكثر تسامحاً، وذلك من حيث لا وجود، في هذا النظام، لما هو أكثر جوهرية وعلواً من غيره، بل ثمة التكافؤ والإحالة المتبادلة بين مقولاته. وأما على صعيد الممارسة النظرية فإنه يبدو وكأن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة والاقتلاف يحيل إلى رؤية أو نسق تتسرب الوحدة في بناء عناصره، ويصير يبدو (العالم) تركيباً من ظواهر تتداخل وتتربط في وحدة ينتظمها قانون، ولهذا فإن (المعرفة) به تكون إدراكاً للقانون أو الروابط بين هذه الظواهر. ويدور يصبح الدين -حسب هذه الوحدة بين مقولات الرؤية- شعوراً، لا شعائر، والأخلاق التزاماً باطنياً، لا إلزاماً قسرياً. وفي المقابل، فإن ترتيب هذه المقولات في إطار نظام من الانقسام والتباعد، يحيل إلى نسق أو رؤية يبدو فيها (العالم) ظواهر منفصلة متجاوزة لا يحكمها القانون الباطن، بل الاقتران المشاهد، ولهذا فإن (المعرفة) به تكون رصداً لمجرد الاقتران الخارجي المشاهد بين ظواهره. ويدور تصبح (الأخلاق) إلزاماً وقهراً خارجياً، و(الدين) مجرد طقوس وشعائر، لأن (الله)، ضمن هذا النظام يكون مجرد مقولة خارجية.

٢٠- ويمكن أن غياب المقولة منها ينطوي على دلالات لا حضور لها إلا عبر هذا الغياب ذاته.

والملاحظ أن النسق الأشعري قد انطلق، في ترتيبه للعلاقة بين مقولاته المؤسسة الثلاث (الله، والعالم، والإنسان)، من تصورهما على هذا النحو من الانقسام والتباعد. وقد ارتبط ذلك -فيما يبدو- بوضع النسق لهذه المقولات بحسب الوضع المباشر لها في الوحي. إذ يبدو وكأن الوحي الإسلامي قد تبلور بأسره -وكمقيدة في التوحيد أساساً^(٢١)- من السعي إلى تكريس ضرب من الانفصال والتمايز المطلق بين الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى، وذلك بمعنى أن هويته (أي الله) تتحدد في انفصال مطلق عنهما، وليس بمعنى أنه غير مؤثر فيهما. ولقد بدا ذلك ضرورياً في مواجهة (الشرك) السائد، والقائم -في المقابل- على افتراض ضرب من الاتصال، عبر وسائط مادية أو روحانية، بين الله، وبين العالم والإنسان. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن مأزق هذا الضرب من الاتصال يتأتى من أنه كان مصدر تهديد -لا تحديد- للهوية الإلهية، إذ "القوم لما عكفوا على التوجه إليها (أي هذه الوسائط) كان عكوفهم ذلك عبادة، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها"^(٢٢). وهكذا بدت الهوية الإلهية الحقة مهددة بهذه الوسائط التي جاءت تقرب عنها،^(٢٣) فحلت محلها. ومن هنا إلحاح الوحي على تكريس الانفصال والتمايز بين الله وما عداه، لكنه يبقى أن هذا التكريس للانفصال، والإلحاح على دحض الاتصال والتفاعل بين المقولات لم يأت من كونه محددًا للهوية الإلهية، بل من كونه مهددًا لها،^(٢٤) الأمر الذي يعني أنه ليس كل اتصال وتفاعل بين هذه المقولات، مما يستحق الإنكار لذاته.

والحق أنه إذا كان الانفصال في الوحي قد جاء نتاجاً لضرب من الاتصال تبدو فيه الهوية الإلهية مهددة، الأمر الذي لا يتفق معه إمكانية كل اتصال^(٢٥)، فإن النسق الأشعري قد انطلق من هذا الانفصال بما هو كذلك^(٢٦)، أعني بوصفه واقعة أولية مطلقة وغير مشروطة، وتتقني معها إمكانية أي

٢١- تبلغ هذه المقيدة في الإسلام حداً من الجوهريّة راح معه البعض يسمي علم الكلام "علم التوحيد".

٢٢- الشهرستاني: الملل والنحل، (سبق ذكره) ج٢، ص ١٠٤

٢٣- المصدر السابق، نفس الصفحة.

٢٤- يبدو هذا التمييز ضرورياً، لأن عدم الوحي بأن الانفصال الذي سمي الوحي إلى تكريسه مشروط بالاتصال من حيث يمثل تهديداً للهوية الإلهية، يجعل الذهن عاجزاً عن قبول أي ضروب من التداخل والاتصال بين هذه المقولات، ولو كان غير مهدد لأي هوية.

٢٥- والحق أنه ينبغي تصور الانفصال في الوحي لحظة محدودة يمثل هو نفسه -ومن حيث هو وحي- معنياً إلى رفعها وتجاوزها. إذ الوحي -وكافة أشكاله- يفترض لحظة من الوحدة المباشرة بين الله والإنسان. وإذا كان الإنسان قد افتقد هذه الوحدة مع الله بسبب خطيئته الأولى التي قدّنت به إلى التالم، ل يشقّ فيه باتصاله وغييبته، فإن الوحي ذاته ليس إلا شكلاً من أشكال استعادة الإنسان لوحده واتصاله مع الله، الأمر الذي يعني أن الوحي، من حيث هو كذلك، إنما يجد تفسيره في السعي إلى رفع الانفصال، وليس تكريسه كما أدرك النسق.

٢٦- ومن المفارقات أن هذا الضرب من الانفصال مطلقاً بدا هو أيضاً مهدداً للهوية الإلهية، وذلك من حيث آل تصورهما لتحين بذاتها، وتتحدد بمفعول عن أي شيء آخر، إلى تبديها -في مواضع أشعرية شتى- على نحو من العبث وانتفاء الحكمة.

انظر: حسن: العقل والنقل، ضمن دراسات إسلامية (سبق ذكره) ص ٥٥

اتصال. فبدا وكأن النسق (الأشعري بالطبع) يقف بوعيه عند حدود ما يقدمه الوحي مباشرة، عاجزا عن تجاوز هذا الإدراك المباشر^(٢٧) لمسائل الوحي إلى ما يجعلها، لا وقائع مطلقة تنتمي على التجاوز، بل وقائع مشروطة تقبل الفهم والتخطي. وهكذا فإنه فيما الانفصال (بين الله والعالم) في الوحي يتبلور بوساطة ذلك الضرب من الاتصال المَهْدُود للوهية الإلهية (وهي الوساطة التي يمكن ابتداء منها تجاوز الانفصال، لأنها تجعل واقعة لا معزولة عن غيرها، بل متوقفة عليه)، فإن هذا الانفصال ذاته يكون في النسق الأشعري مباشرا، وليس نتاج وساطة ما^(٢٨) (وهو ما يجعله يتعصى على أي تجاوز، وذلك من حيث يبدو واقعة معزولة لا تتوقف على شيء). ولعل ذلك يعني أنه لا يمكن تصور الوحي هو نقطة البدء في إلحاح النسق على تكريس الانفصال والتمايز المطلق بين الله والعالم، ذلك أن نقطة البدء هي، بالأحرى، عجز النسق عن الوعي بالسباق (التاريخي والمعرفي) الذي اقتضى من الوحي صياغة للعلاقة بين الله والعالم على هذا النحو من الانفصال، وعجزه بالتالي عن تجاوز الطابع المباشر للانفصال في الوحي. وهكذا يبدو وكأن ما يؤسس لانفصال المقولات (الله، والعالم، والإنسان) وتباعدنا في النسق الأشعري، ليس الوحي، بل المعجز، بالأحرى، عن الوعي به ويجعله السباقات التي انبثق فيها (تاريخيا ومعرفيا)^(٢٩).

واللاحظ أن انفصال المقولات وتباعدنا قد آل إلى تصورهما، والعلاقة بينهما، صورية مجردة. والحق أن المقولات الثلاثة (الله، والعالم، والإنسان) تبدو -طبقا للنسق- أدنى إلى أن تكون مقولات صورية مجردة، لأنها تغلو من أي تعين أو تحديد للمقولة منها بالآخرى... هذا الضرب من التعين الذي يعني أن كل مقولة منها تدخل في تركيب الأخرى، وتكون جزءا من طبيعتها، إذ ليس لـ«ع» في هذا النسق، من مقولة تتحدد بالأخرى، وتتضمن بها في حضورها والفاعل معها، بل المقولة منها تتحدد بذاتها، وتضع نفسها على حساب الأخرى، وعبر محورها والتأكيد على التمايز عنها، (فإنه)، وهو المقولة الأكثر جوهرية في النسق، يتحدد بذاته ويميز عن أي مقولة أخرى^(٣٠)، وأما (العالم)

٢٧- وأعني بهذا الإدراك المباشر، إدراك كل مسألة في الوحي معزولة، لا عن سباقها الذي انبثقت فيه فقط، بل وعن جملة المسائل الأخرى في الوحي.

٢٨- رُفِعَ أن (الباشرة والوساطة) من أهم المفاهيم المتداولة عند هيجل، إلا أن حضورهما يبدو جوهريا في هذا السياق، لأنه فيما تحيل (الوساطة) إلى ما يمكن به تجاوز واقعة الانفصال في الوحي (وذلك من حيث تجعله يتوقف على شيء آخر)، فإن (الباشرة) تكرر الاتصال من حيث تقبل به بما هو كذلك، أعني غير متوقف على شيء آخر.

٢٩- ولعلها المفارقة التي تستقيم بالنسق أبدا، ينتجها ذلك التناقض بين ما يقدمه ويصرح به، وبين ما يؤول إليه بالفعل. ٣٠- ومن هنا -لا ريب- ما صار إليه النسق (مع الجوريني) من أن كل صفة في المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريد ولا يقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله، فإنها لو ثبتت له لثبت على افتقاره إلى مخصص دلالتها في حق الحادث المخلوق، يعني -بالطبع- أن لا شيء أبهتة داخل ذاته يتوقف على أمر خارجها. انظر: الجوريني: المقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢١.

والإنسان)، فرغم أنه قد يُصار إلى أنهما يتحدان، هي النسق، لا بذاتهما، بل بآله (وذلك من حيث استحالة ابتداء من تصور ما لله إلى مجرد حقلين للافتقار والعُزْز، فإنه يبدو، في العمق، وكأنهما لا يتحدان به، بل لهما -بالأحرى- يتلاشيان بواسطة، (وذلك من حيث يتلوران على نحو من الافتقار إلى أي إمكانية للتقوُّم والتمتُّع بذاتهما). وهكذا فإن ما يلحق بالمقولات الثلاث من التعتُّن، لا يكون -ضمن هذا السياق- نتاجا لملاقة تتفاعل تحدد فيه المقولة، الأخرى وتتحدد بها في آن معا حسبما يقتضيه نظام التفاعل، بل نتاجا لملاقة إلغاء ومحو يمتن فيها الواحد المطلق (الله) بذاته، مُكنيا كل ما يقوم بإزائه من مقولات أخرى لا توجد -والحال كذلك- إلا كظلال فارغة هشة ليس لها من حضور أو قوام. ولعله يلزم التقويه بأن هذا التحدُّد للمقولات أحاديا لا تبادليا، أعني من الله إلى العالم فقط. وبدون العكس، لا يؤول فقط إلى تلاشي (العالم والإنسان) -كمقولتين- بل وإلى تلاشي المضمون الجوهرى الحق للهوية الإلهية ذاتها، وذلك من حيث يتكشف تحدها بذاتها، وفي عزلة عنهما، عن هوية يمتريها العبث وانتفاء الحكمة والناية (وهو ما يعني تلاشي مضمونها الحق الذي هو: القصد والناية والحكمة). ويمبارة أخرى فإن التحدُّد الأحادي للمقولات الثلاث، لا يؤول فقط إلى إفتقار كل من (العالم والإنسان)، بل وإلى إفتقار المضمون الحق لله أيضا. وليس من شك في أن هذا الإفتقار للمقولات إنما يحيل إلى ما تتطوي عليه من صورية وتجريد، ويعنى أن هذه المقولات في انفسالها ويتابعدها تفتقر إلى الحياة الحقّة^(٣) التي لا تبدى إلا في صميم اثلافلها وتعالها.

وهكذا يبدو أن المضمون الصوري للمقولات، إنما يرتبط -دخل النسق- بتصوره للملاقة، بينها على نحو صوري مجرد. إذ الحق أن علاقة صورية بين طرفين لا يعنى إلا أنها علاقة خارجية محضة، وذلك من حيث تتخذ فقط شكل إكراه خارجي يهيمن فيه طرف على آخر، لأنهما -أو هكذا يكون تصورهما على الأقل- يفتقران مما لمضمون باطني يحدد علاقة كل منهما بالآخر. ثمة الارتباط الجوهرى، إذن بين الشكل الصوري للملاقة بين المقولات من جهة، وبين المضمون الصوري للمقولات من جهة أخرى، وبما يعنى أنه يستحيل -في إطار علاقة صورية- تصور أطراف (أو مقولات) فاعلة حقا، وذلك لأن المضمون الخاص بمقولات نسق ما يتلور -لاشك- بحسب طبيعة العلاقة بينها. وإذ العلاقة صورية مجردة، فإن المضمون، بدوره، يكون صوريا مجردا. ولعله يمكن أن يُصار، من هنا، إلى أن المضمون الخاص لمقولات بعينها يتباين تبعاً لتباين المجال المنطقي المتداول فيه مفهوم العلاقة بينها.

٢١- ومن هنا ما أضافه النسق إلى (الله) من حياة صورية مجردة، هذه الحياة التي تتأتى فقط من آن الصانع عالم قادر مريد، والحياة شرط في هذه الصفات عندنا - انظر: البغدادي: أصول الدين (سبق ذكره)، ص ١٠٥ ولعل حياة أُنستاد، هكذا، من برهان مجرد، هي حياة لاشك في فقرها وموريتها.

وهكذا فإن المقولات تكون -مثلا- في إطار المنطق الصوري (وهو منطق انقسام وهيمنة)^(٣٢) صورية فارغة لا تلتصق ببعضهم باطني محدد، لأنها ترتبط بتصوير العلاقة ذي طابع صوري مجرد (وذلك من حيث يكون الجوهر -وهو أساس كل علاقة- مقارفاً لساكن المقولات، والأعراض التي لا توجد أثناء إلا بوصفها مجرد كنهيات أو محمولات له أقل منه قيمة بالبطع.^(٣٣) ولهذا فإن العلاقة الوحيدة الممكنة بين الجوهر وساكن المقولات هي سيادة الجوهر واستيلاؤه عليها جميعاً)^(٣٤). وفي المقابل، فإن المقولات في إطار المنطق الجدلي (وهو منطق تقاعل) تمتلك مضموناً باطنياً ثانياً تفعل به كل واحدة منها في الأخرى، الأمر الذي يرتبط بالبطع بتصوره للعلاقة بينها، حيث الأعراض، هنا، لا تكون محمولات للجوهر أقل منه قيمة، بل صور للوجود يضربها الجوهر من نغمته. وهذا الذي يخرجها الجوهر من نفسه -وإن كان يضعه على أنه عَرَضٌ- إلا أنه حقاً جوهر آخر، لأن ما يخرجها الجوهر من داخله هو ذاته، وهكذا يكون ما يضعه الجوهر على أنه عَرَضٌ هو جوهر آخر.^(٣٥) وهنا تصبح العلاقة

٣٢- ولطه بذلك، يعكس البنية الأعرق للفلسفة اليونانية التي ينتمي إليها، والتي تبدو فلسفة ثنائية وانقسام، وإلى حد أن ما فيها من الانسجام (وهو قائم بالفعل) لا يفعل إلا التأكيد على انقسام وثلاثية أصيالن فيها، وذلك من حيث يكشف هذا الانسجام، لا عن انحلال العناصر المنقسمة وتآلفها في مركب يتجاوز انقسامها ويؤكد وحدتها وانسجامها، بل عن هيمنة الواحد من هذه العناصر المنقسمة، على غيره في إطار يحتفظ فيه كل عنصر -رغم الانسجام القائم- بتمايزه عن الآخر، وهو ما يعني أنه انسجام مفروض على هذه العناصر من خارجها، ولعل ذلك ما يؤكد مثلاً "أن الانسجام الذي يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس كان انسجاماً بين عناصر متمايزة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام، والدليل على ذلك أن القوة المعاكسة التي يبنين أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة المضنية -أي مبدأ الاندفاع والتعصب- من أجل إخضاع القوة الشهوية، وقهر رغباتها" وهكذا الأمر عنده في الدولة أيضاً". انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٨ من الدراسة. ومن هنا فإن ما صار إليه "شبينجلر" -وتابعه فيه كثيرون- من أن الانسجام هو الملح الأسامي في كل نشاطات الروح اليونانية، لا يمكن قبوله إلا بوصفه يمثل سعياً إلى التفتية على طابع الانقسام فيها، وليس تقيده أو تجاوزه.

٣٣- فإن الجوهر -حسب أرسطو نفسه في "المقولات" أولى بالتصديق والتقديم والتفضيل" فإن ساكن ما عداه من المقولات يكون متأخراً عنه بالبطع. نقلاً عن: مصطفي النشار: نظرية العلم الأرسطي، (دار المعارف)، القاهرة ط ١، ١٩٨٦، ص ١٠٦.

٣٤- واذا يبدو -هكذا- وكأن الانقسام والهيمنة هو نظام المنطق الأرسطي في ترتيب العلاقة بين الجوهر وساكن المقولات، وهو أيضاً نفس نظام النسق الأشعري في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسسة، فإن يمكن القول بأن ذلك هو ما يفسر على نحو أعمق، معنى التسق (مع الفزالي تحديداً) إلى استمارة المنطق الأرسطي دون كل ما أنتجته الفلسفة اليونانية. ومن هنا فإن استمارة الفزالي للمنطق الأرسطي تتجاوز مجرد القصد الملن إلى أن "تهجر ألقاف المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بديارات المنطقيين، ونسبها في قوالبهم، ونقتضي آثارهم لفظاً. وتناظرهم في هذا الكتاب بلنتهم. أعني بمباراتهم في المنطق". انظر: الفزالي: نهضة الفلسفة (سبق ذكره)، ص ٧١، واعني أن الأمر يتجاوز ذلك القصد الملن إلى التماثل على مستوى البنية العميقة بين كلا من المنطق الأرسطي والنسق الأشعري.

٣٥- ولترستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩٨.

الممكنة هي علاقة التفاعل بين جوهريين يتحدد كل منهما بالآخر. ولعله يلزم التتويه -في هذا السياق- بأنه في حين يبدو أن التاريخ -كنسق مغلق- يتبلور بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين المقولات المؤسسة في نسق ما (وذلك من حيث يتكشف عن ممارسة ذات طابع ثابت، يسمى فيها أحد أطرافه إلى تكريس هيمنته واستبعاد الآخرين.. انه -في كلمة واحدة تاريخ العبودية حيث الحرية، هنا، للطرف المهيمن فقط)، فإن التاريخ -كنسق مفتوح- يتبلور، في المقابل، بدءاً من الفهم الجدلي للعلاقة ذاتها (وذلك من حيث يتكشف عن ممارسة تسمى فيها مقولاته، كل في مواجهة الأخرى، إلى تحقيق مضمونها الذاتي في ضروب من الممارسة الضمالة)^(٣٦). ولعل ذلك ما يؤكد التباين بين التاريخ الأشعري المغلق (المؤسس على فهم صوري للعلاقة بين مقولات النسق)، وبين كل تاريخ مغاير راح يؤسس انفتاحه على جدلية العلاقة ذاتها.

ولعله الآن يلزم تركيز القول في نظام بنية النسق الأشعري، فيُشار إلى أنه نظام انقسام وتجاوز تنفترق فيه المقولات الثلاث (المؤسسة للنسق) إلى المضمون الباطني الحق، وذلك لأن الشكل الوحيد الممكن للعلاقة بينها -في سياق انقسامها وتجاوزها- يكون شكل إكراه وقهر خارجي تهيمن معه الواحدة منها على الأخرى، وعلى نحو أكثر تحديداً، فإن انقسام المقولات وتجاوزها (أ)، وخوائها الباطني (ب)، وصورية العلاقة بينها (ج)، وتبديها لذلك في شكل علاقة هيمنة (للمطلق) واستبعاد ومحو ما عداها (د)، هي أهم ملامح نظام البنية الأشعرية. والملاحظ أن هذا النظام قد ارتبط -فيما يبدو- بقصد الأشاعرة إفصاح المجال أمام "سيادة المطلقات" وهيمنتها داخل النسق، وبالرغم من أنه قد يُصاّر -في هذا السياق- إلى أن إبراز سيادة "المطلق الإلهي" على كل من "العالم والإنسان" هو فقط غاية النسق وعلّة وجوده. ولهذا فإنه قد جاء بأسره مجرد اجترار لمفهوم الله، حتى ليلوح أنه لا يقدم شيئاً غير تصور لعالم يخلو إلا من الله^(٣٧)، إلا أنه يبدو -وانطلاقاً من الإقرار بدور وظيفي لأي نظام بتيوي- أن سعي النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي، لم يكن غير قناع يخفي القصد الأصلي، وأعني به تأكيد سيادة "المطلق السيامي" في عالم بدأ أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا "لمطلق فقط" كإله في المجرد وحاكم في المتعّين. وأعني -إن- أن "الإطلاق الإلهي" لم يكن إلا

٣٦- ولعل ما له دلالة في هذا السياق، ما يمكن ملاحظته من تبلور كافة الأنساق المتصلطة والمغلقة (حضارياً ودينياً وتاريخياً) بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين مقولات الوجود الثلاثة، في حين تتبلور الأنساق المتسامحة بدءاً من الفهم الجدلي للعلاقة بين المقولات ذاتها.

٣٧- ولقد كان ذلك ما عبر عنه الغزالي صراحةً بقدره "إن جميع أطراف هذا العلم يعصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أعماله عز وجل، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى". انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (سبق ذكره) ص ٤.

مقدمة للإطلاق السياسي" لا غير^(٣٨). ولهذا كان النسق، ومنذ النشأة، هو النسق الأثير لأي سلطة.

والحق أن الدور الوظيفي لهذا النظام البنيوي -والذي يأتي من كون "الإطلاق الإلهي" هو قناع "الإطلاق السياسي"- يتبدى، على نحو أعمق، من خلال التعارض بين هذا الذي صار إليه النسق من التضحية بموضوعية العالم وضرورته وحرية الإنسان وفاعليته، إبرازاً لسيادة "المطلق الإلهي"، وبين أحد قرارات الله نفسه، الذي بدا أنه لم يوجد كل من العالم والإنسان ليلتمس لذاته سيادة صورية لا معنى لها، بل ليلتمس -كما أشار هو نفسه-^(٣٩) معرفة بذاته، أو بعبارة أخرى، ليحدد بهما جوهر ذاته. وعلى هذا فإن المعرفة بالذات (من خلال التحدد بالآخر)، وليست السيادة الصورية على هذا الآخر، هي المضمون الحق لعلاقة الله بكل من العالم والإنسان. ومن المفارقات أن ذلك يعني -وحسب تقرير الله نفسه- أن الله يتعين كمقولة عبر المقولتين الأخريتين وبواسطتهما^(٤٠)، وإذن فإنه التناقض -مرة أخرى- بين ما يقصد إليه النسق ويعلمه، وبين ما يؤول إليه، بالفعل، من التصادم غالباً مع ما يقرره الله نفسه، وهو التناقض الذي يتكشف عن كون النسق لا يكتسب دلالاته ومغزاه من ذلك الذي يقصد إليه على نحو مباشر، (واعني به الإطلاق الإلهي المعلن) بل من الدور الوظيفي الذي يؤديه، على

٢٨- ومن هنا فقط كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب المون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان، لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها الآخر". انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج١ "المقدمات النظرية"، ص ٨. وبالرغم من أنه يبدو وكأن الديني، لا السياسي هو نقطة البدء في هذا التكوين إلا أن الأمر -للاشك- أكثر تعقيداً من ذلك.

٣٩ فهكذا قال الله في الحديث القسمي: "كنت كنزاً مخفياً، فأريت أن أهرق، فخلقت الخلق، فيه مرهوني (أو مرفعت)". ولعله يبدو أنه (أي الله) لم يكن مخفياً عن غيره فقط بل عن ذاته أيضاً. ذلك أن أحداً لم يكن هناك آنئذ ليكون الله مخفياً منه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت -منذ الأزل- ضرورة الآخر وجوهريته. لبيان حضورها الخلق، وليس الخفاء عن آخر لا وجود له. وهكذا ظل الله لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله -بالأحرى- أراد أن يتعرف ذاته الحقبة عبر الآخر.

٤٠- ولقد كان ذلك هو ما صار إليه أحد الأنساق المتناوئة للنسق الأشعري واعني به النسق المعتزلي الذي انطوى -فيما سهر القول تفصيلاً- على نظام لترتيب العلاقة بين المقولات الثلاث (الله والعالم والإنسان) يتعين فيه كل منها بالآخر ويتحدد به، الأمر الذي يعني أن الواحدة منها تعتمد في وجودها الحق على الأخرى، وإلى حد يمكن معه القول أن ثمة هوية بينهما جميعاً، ولكنها ليست هوية صورية مجردة تعني أن هذه المقولات شيء واحد، بل هوية تحتفظ فيها كل مقولة بتميزها واختلافها عن الأخرى. وإن فإنها أدنى إلى هوية هيجل الميثية -التي تحتفظ بالوحدة والتوقع في آن معاً- منها إلى هوية أرسطو الصورية التي لا تتسع لفهر الوحدة دون التنوع والاختلاف. وقد انتهى النسق (المعتزلي) -بدءاً من هذه الميثية الحية- إلى علاقة بين المقولات الثلاث تقوم على التفاعل والاستيعاب، وليس على التمييد والاستيعاد. ولقد كان ذلك -للاشك- جزءاً من سعي هذا النسق (وظيفي) إلى عالم أكثر تسامحاً وإنسانية.

نحو غير مباشر، في العالم التاريخي (أو من الإطلاق السياسي المضمر)، والمهم أنه يبقى أن الوعي بنظام بنية النسق الأشعري قد اكتمل بالوعي بوظيفته في العالم. ولعل مما له دلالة، هنا، أن هذه الوظيفة، وبدلالة "الإطلاق السياسي" التي تنطويها، إنما تقصد إلى تكريس ضرب من "الثبات لما هو قائم.. وهو الثبات الذي يتعمق مع سمات الإطلاق فيها بالطبع. والملاحظ أن هذا "التكريس للثبات" يعد هو ذات القصد الذي ينطويه تصور التاريخ الأشعري، الأمر الذي يعني أن ثمة ضرباً من التماثل الوظيفي بين كل من نسق العقائد الأشعري من جهة، وبين تصور التاريخ الملحق به من جهة أخرى. ولعله يمكن المصير من هذا التماثل الوظيفي، إلى إدراك ضرب من التماثل بينهما، على مستوى نظام بنيتهما العميقة. لكنه يبدو أن اختباراً تجريبياً لنظام بنية النسق الأشعري من خلال بعض مسائله الجزئية، يبدو لازماً قبل المصير إلى التماس هذا التماثل البنيوي بينهما.

والحق أن اختباراً -كهذا- يتكشف عن انتظام البنية لكافة عناصر النسق الجزئية، وإلى حد أنه يتمتع فهم أي من هذه العناصر الجزئية أو تفسيرها بمعزل عن هذا الانتظام في البنية^(١١). ولعل ذلك يعني أن تحليلاً -معرفياً- لأي من عناصر النسق الجزئية لابد أن يؤول إلى أن الانقسام والتجاور والإطلاقية والهيمنة -وهي سمات النظام الباطن للبنية الأشعرية- هي بمثابة الأفق المعرفي الخاص الذي انبثقت فيه هذه العناصر جميعاً، والذي يعدد كيفية تبلورها، ويهيمن على نظام فعلها وتحولها. وبالفعل فإنه يلاحظ أن تحليلاً لمسألة الصفات الإلهية مثلاً يتكشف عن التبلور والتحدد ضمن أفق هذا النظام المعرفي بكل ما ينطوي عليه من سمات الانقسام والهيمنة والإطلاق. إذ الصفة -حسب الأشاعرة- هي "الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت.. (أما الوصف فهو) قول الواصف لله تعالى بأنه عالم حي قادر منعم متفضل، وهذا الوصف غير الصفة القائمة بالله تعالى، التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً"^(١٢). وهكذا يبدو (الانقسام) قائماً بين الصفة -التي تمثل كياناً موضوعياً أولاتها، قائماً بالذات، وسابقاً على أي وصف، بل مستقلاً عن أي مجال للخلق أو ممارسة الفعل بها إلى حد أنه من الممكن مثلاً أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو

١١- ولعله يلزم الوعي، هنا، بأن كون رصد نظام بنية النسق يأتي سابقاً على تحليل عناصره الجزئية، لا يعني أن البنية كيان أولائي سابق أنطولوجياً على عناصر النسق الجزئية. إذ العناصر -في جزئيتها- تحقق البنية -في كليتها- (وإلى حد أنه يستحيل التماسها بعيداً عن هذه العناصر)، بذات القدر الذي تحقق به البنية هذه العناصر (حتى لتصبح بلا معنى أو معقولة بمعزل عن هذه البنية). وإذن فإن البدء من البنية هو مجرد إجراء منهجي، لا ينطوي على دلالة الأسبقية الأنطولوجية لها على عناصرها. إذ الحق أن الجبرلية -لا المتهافتية- بما هي بحث في الأسبق والأول -هي المضمون الحق للعلاقة بين البنية وعناصرها.

٤٢- لباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ٢١٢- ٢١٤

غير فاعل بها^(٤٦)، وبين الوصف الذي يكون إذ "يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات"^(٤٧) فعلا بعديا تابعا للصفة وخاضعا (لهيمنتها)، ومن هنا تترسخ "ثانويته (أي الوصف) وهامشيته في النسق، بل وإمكان استيعاده كلية لأنه لا يلعب أي دور في تحديد الصفة، بل يتحدد بها فقط، وهكذا فإنه، وكما يتكشف نظام البنية الأشمل عن وضع للمقولات تتحدد فيه أحاديا، لا تبادليا (أعني من الله إلى العالم دون العكس)، فإن هذه المسألة الجزئية -أعني مسألة الصفات- تعكس نمط التحدد الأحادي ذاته، حيث الصفة تحدد الوصف ولا تتحدد به، وإذ يحيل الوصف دائما إلى آخر، وذلك من حيث أن حضور الآخر يمد جوهريا في بناء أي وصف على المموم -إذ قد يكون الآخر هو الذي يمارسه وصفا لذات، أو قد تكون الذات هي التي تمارسه بوصف نفسها للآخر-^(٤٨)، فإن ذلك يعني أن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر دوما) تابعا، أو حتى خاضعا لهيمنة، الصفة القائمة بالذات لا تتعداها، يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وخضوعه وهامشيته، وإلى حد إمكان استيعاده من نسق تبدو فيه السيادة لمطلق (إلها أو حاكما) لا يمارس فعاليته إلا بإلغاء الآخر وإفائه، الأمر الذي يعني أن مسألة الصفات لا تتكشف فقط عن نظام بنية النسق، بل وعن دوره الوظيفي أيضا.

ويدورها تتكشف مسألة "خلق الأفعال" عن نفس النظام البنيوي يحدد بناءها، ويعين أيضا قصدها. ذلك أن الأشاعرة، ومنذ البدء، لم يجدوا في العالم متسما لقدرتين تفعلان كلا في مجال، بل ليس ثمة إلا قدرة واحدة هي "صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات"^(٤٩)، إلى حد أنه "لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها"^(٥٠)، ولا مجال هنا للوهم باستثناء الفعل الإنساني، لأن ثمة "برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال"^(٥١). ومن هنا كان لابد أن: "يزعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا، بل القدرة (الإنسانية) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى"^(٥٢). فهذا -هكذا- وكأنه ليس

٤٦- المرجع السابق، ص ٢٥.

٤٧- المرجع السابق، ص ٢١٢.

٤٨- وذلك إلا أن يقال أن الذات، في الأزل، تصف نفسها لنفسها، ولكن ذلك ما يتعارض -فيما يبدو- مع ما تقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت كثرا مخفيا في الأزل، فخلقت الخلق تعرف صفتها.

٤٩- لأمدي؛ غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٨٥.

٥٠- الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ٤٣.

٥١- المصدر السابق، ص ٤٧.

٥٢- الرازي: محصل إنكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ١٩٤٤.

لغة، عند الأشاعرة، إلا الحضور المطلق لقدرة الرب، والذي يلوح غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة العبد. والحق أن كون حضور القدرة منهما يستلزم غياب الأخرى على هذا النحو^(٥٠)، إنما يكشف عن طبيعة الانقسام القائم بينها من جهة، ويحيل -وهم الأهم- إلى أن (القدرة) منهما لا تتحدد بالأخرى وتتميز بها في حضورها والتفاعل معها، بل تتحدد بذاتها وتضع نفسها على حساب الأخرى، عبر محوها والتأكيد على التمايز عنها، فتعكس بذلك نفس نمط تحدد المقولات في النسق الأشملي. وإذا ترتبط هيمنة القدرة منهما (ضمن هذا التحدد) بتصورها مطلقة من أي تحديد^(٥١)، فإن ذلك يعني أنه ليس الانقسام والهيمنة، هي فقط سمات النظام البنيوي (لتنسيق) التي تتكشف عنها مسألة خلق الأفعال، بل والإطلاق أيضا، الإطلاق الذي تنبئ دلالته الوظيفية على نحو أظهر في سياق هذه المسألة بالطبع.

وإذا قصد هنا، لا اختبار مدى انتظام عناصر النسق الجزئية كافة، في نظام البنية السابق تحديده، بل اختبار مدى تماسك هذا النظام وشموله وقدرته على تفسير كل ما ينتمي إليه، فإنه يمكن الاكتفاء -خشية الإطالة والتكرار- بمسألتين الصفات وخلق الأفعال كتموجين لا غير -لا يُقال حتى إنهما أكثر دلالة من غيرهما- يؤكدان كفاءة نظام البنية، وقدرته على أن يهب عناصر الموقولية والتفسير. إذ يبدو أن تحليل لعناصر التمسك جميعا لن يفعل إلا التأكيد -ولكن عبر التكرار بالطبع- على قدرة هذا النظام وكفاءته التفسيرية، وذلك بحسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من العناصر بالطبع. وإذا كان تصور التاريخ الملحق بالنسق لابد أن يتكشف بدوره، وكأي واحد من عناصر النسق الجزئية، عن نظام البنية ذاته، فإن ذلك يعني أن تحليل لهذا التصور يثني إبراز تماسكه المعرفي لابد أن ينطلق من بيان كيفية تحقيقه لنظام البنية في حقله الخاص. والحق أن ذلك يبدو لازما، لا لتأكيد التماسك المعرفي لتصور التاريخ عبر رده إلى البنية التي تؤسسه، بل وتأكيد انتماؤه إلى النسق (وهو المُعْتَمَدُ فيه).

والحق أن تحليلًا لتصور التاريخ الأشعري يتكشف، بالفعل عن نظام البنية المهيمنة على النسق، ولكن بكيفية تناسب طبيعة حقله الخاص.. حيث يستحيل انقسام المقولات وتجاوزها داخل النسق، إلى الانقسام -في التاريخ- بين لحظة للفضل ولحظات من التدهور اللاحق تتلوها، وكذا يلاحظ أن تحدد

٥٠- إذ الحق أن تصور حضور القدرة (أ)، مثلا، يرتبط فقط بغياب القدرة (ب)، لابد أن يحيل -مطلقة- إلى تصور أن حضور القدرة (ب)، يرتبط بدوره بغياب القدرة (أ).

٥١- وفي المقابل، فإنه سيلاحظ أن تعييد قدرة الله المطلقة -أو على الأقل- تحديدها بالمثل هو جوهر ما آل إليه المعتزلة. انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريعة، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٢٨، ص ٥٣.

المقولات، في النسق، عبر نفي الواحدة منها للأخرى وتأكيد تمايزها عنها، يستحيل في التاريخ إلى ضرب من النهي من اللحظة الأفضل للأقل فضلا منها، وإذ يحيل هذا التحدد -عبر النفي والاستبعاد- إلى صورية مضمون مقولات النسق وخواتمها، فإن صورة المضمون تستحيل، ضمن التاريخ، إلى قراءة لحظاته، لا كوقائع وأحداث، بل كأنماط ورموز لا تتبلور إلا عبر إسقاط ما تتطوي عليه هذه اللحظات من حياة حقبة. وأخيرا فإن النزعة إلى (الإطلاق) في النسق تستحيل، في سياق التاريخ، إلى سعي إلى (نمذجة) لحظاته. وهكذا يبدو وكأن التصور التاريخي يحقق كافة السمات الجوهرية لنظام بنهة النسق.

وهكذا فإنه قد لوحظ -أنفا- أن التصور الأشعري للتاريخ إنما يبنيني، جوهريا، على تصور لحظاته موضوعا للانقسام والتمايز، وأعني أن ثمة ضمنه الانقسام -من جهة- بين 'لحظة تفضيل'، ولحظة -أو بالأحرى لحظات- تكفير أو ابتعاد عن الفضل على الأقل، وثمة -من جهة أخرى- تمايزهما الشامل حتى ل يبدو وكأنهما يتمكسان عن تاريخين يكون الواحد منهما من طبيعة مغايرة للآخر.^(٥٢) فإذا تبلور التفضيل -وفي استعادة لما سبق الإلماح إليه آنفا^(٥٣)- كإسقاط متأخر تُقرأ من خلاله أحداث حقبة النبوة والخلافة، اللتين تصورهما المخيال الأشعري يجسدان عصرا استثنائيا وفريدا من الوحدة والسمادة، وذلك قصد نمذجتهما وتحويلهما إلى لحظة متعالية مطلقة ومن طبيعة لا تاريخية^(٥٤)، فإنه لم يكن ليصلح أبته لقراءة أحداث حقبة لاحقة (على هاتين الحقيقتين) رأى فيها المخيال الأشعري تجسيدا لمصور من الاختلاف والشقاوة، فراح -لذلك- يقرأها من خلال نقيض التفضيل، أعني التكفير^(٥٥). وهكذا فإن الانشطار في التاريخ الأشعري بين لحظتين تكون الواحدة منهما من طبيعة

٥٢- ولعل ذلك قد تبدى جليا عند ابن خلدون حين صار إلى تصور تاريخ (لحظة الفضل) من طبيعة خارقة للمادة، في حين أن تاريخ اللحظات اللاحقة عليها يكمس حضورا لافتا لكل صنوف الأمراء والتغلبات والمصيبيات أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٢ (سبق ذكره) ص ٦١٦.

٥٣- وأعني في الفصل السابق، الذي وردت فيه هذه الأفكار في سياق بناء التصور، ولكنها ترد هنا أداء لدور وظيفي مغاير يمثل في اختبار بنية التصور خاصة.

٥٤- إذ تبدو هذه اللحظة -المثال، هنا، كالمثال الأفلاطوني، بمعنى أنها لا تحضر بذاتها في أشكال الوجود التاريخي، بل من خلال ضروب من التشابه بينهما فقط، وكما أن الحضور بالتشابه أو التشارك للمثال الأفلاطوني في الوجود الحسي لا يؤول إلى حقيقته، فإن حضور اللحظة -المثال في أشكال الوجود التاريخي لا يؤول بدوره إلى تاريخيتها. ومن جهة أخرى فإن كون هذا التشابه ينطوي على مجرد التكرار لهذه اللحظة -المثال، تكرارا تحققت فيه بشكل وجودها الأول، إنما يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعا لتمثل معرفي يرتفع بها إلى أفق تحقق فيه وجودا تاريخيا متجددا، وهو ما يؤكد -بالتطبع- على تصورهما من طبيعة لا تاريخية.

٥٥- ولعل في ذلك تفسيراً لذلك الانتقال المباشر في النصوص الأشعرية من تعيين 'الأفضل' إلى تعيين 'من ينبغي تكفيره'. انظر مثلا لا حصرا: القزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٩.

مغايرة للأخرى، قد فرض تبلور منطق للتفضيل ينحصر تداوله في سياق لحظته -المثال، في مقابل منطق للتكفير يستغرق تاريخ الاعتماد المتزايد عن هذه اللحظة -المثال. والملاحظ أن هذا الانقسام بين منطقتين قد اقتضى انقساماً، لا على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما فحسب، بل وعلى صعيد المفردات المتداولة في قضاء الواحد منهما أيضاً. فإذ ينبنى منطق التفضيل على "وجوب الكف -فيما يتعلق باللحظة- المثال -من ذكر الاختلاف والسكوت عنه.. أو حتى إنكاره حسب البعض^(٥٦)، فإن منطق التكفير ينبنى على الآلية النقيض، أعني آلية الكشف والفضح، وبيان الحديث الماثور في افتراق الأمة، وبيان فضائح كل فرقة^(٥٧). وأما فيما يتعلق بالمفردات المتداولة في سياق كل منهما، فإنها مفردات الفضل والاجتهاد وحسن الخلال تقتزن باللحظة المثال، فيما هي مفردات الفضاض والأهواء وفرق الضلال، تقتزن بلعظات التدهور والانحدار. وهكذا ينسرب الانقسام في بناء التاريخ الأشعري بأسره، وذلك من حيث ينظم بناء لحظاته من جهة، وآليات إنتاجها ومفردات تداولها، من جهة أخرى.

ولعله بدا أن الشكل الأوحده للعلاقة بين لحظتي "التفضيل والتكفير" ضمن هذا الانقسام والتمايز بينهما - هو التنبؤ -بل النفي- من الأفضل للأهل فضلاً، أو من اللحظة -المثال لما يتلوهما من لحظات الانحدار. وقد ارتبط ذلك -فيما لاح أنفا- بتصور الأشاعرة "لوحدة" تؤسس لحظة -المثال، في مقابل "الاختلاف" يؤسس لحظات الانحدار، ثم تصور العلاقة بينهما -أعني الوحدة والاختلاف- على نحو من النفي والاستبعاد لا التفاعل والاستيعاب. إذ الاختلاف يمثل -حسب الأشاعرة- نقيضاً خارجياً للوحدة يهدد وجودها الخاص ويقوضه، وليس عنصراً باطنياً يدخل في بناء طبيعتها الحقة من خلال ما يضيفه عليها من تعدد وتنوع تحقق من خلاله ما تتطوي عليه من إمكانات مضمرة، فتتجاوز فقر وجودها الخاص. وإذن فإنه الاختلاف المهدد للوحدة، لا المحدد لها، ومن هنا ذلك السمي الأشعري الدائم إلى استيعاده ونفيه، لا استيعابه ورفعته. ولقد ترتب على ذلك أن بات المثل التاريخي الأعلى قائماً -حسب الأشاعرة- في مجرد التنبؤ الدائم للاختلاف (علامة السقوط والانحدار)، سعياً إلى بلوغ الوحدة (دالة الفضل والمثال)^(٥٨)، وهي الوحدة التي لاشك في صورتها بسبب من استبعادها لأي اختلاف.

إذ الحق أن تصور الموضوع، أي موضوع، في حالة وحدة تخلو من الاختلاف، إنما يعني جوهرياً،

٥٦- الباقلائي: الإنصاف (سبق ذكره)، ص ٦٠، والابيجي: المواقف (سبق ذكره) ص ٤١٢.

٥٧- البغدادي: الفرق بين الفرق (سبق ذكره) ص ٣-٤.

٥٨- والحق أن ذلك يرتبط، وظيفتها، يسمى التصق الأشعري إلى تكريس هيمنته وتفرده في العالم، عبر نفي كافة الأنساق الأخرى، وذلك على الرغم مما يعلنه النسق من أن نيته للاختلاف يعكس حرصه على صفاء الوحي ووحدة التي تبينها كافة الأنساق الأخرى غيره.

خلوه من الحياة الحق، وذلك من حيث أن الاختلاف هو الأداة التي يحقق بها أي موضوع في حالة وحدة حياته الحق، لأنه يدفعه إلى التخارج من ذاته ليتحقق في العالم في صور وأشكال وجود شتى لا يمكن أن تكون بالطبع تكرارا لهويته الخاصة، بل استيعابا لها وارتقاعا بها إلى آفاق أرقى تدرك فيها نفسها حقا. وهكذا يؤول تصور الموضوع خلوا من الاختلاف إلى اضمحلاله ومواته، أي صورته وخوائه. والحق أنه يبدو -تبعاً لذلك- أن نفي الاختلاف عن اللحظة -المثال وتصورها على نحو من الوحدة المنطقية، كان لابد أن يؤول إلى تصورها خلوا، وبالتالي، من أي حياة. ولعل ذلك ما تكشف عنه القراءة الأشعرية لموضوع هذه اللحظة -المثال (أعني حقيقي النبوة والخلافة)، قراءة تهدر ما ينطويان عليه من مضمون حق، وتُسقط عليهما تصورات مثالية مفروضة من الخارج. والحق أن أي قراءة إسقاطية لابد أن تؤول إلى نفي الحياة الباطنية للموضوع المقروء، وذلك من خلال ما تقرضه عليه من تصورات لا تنتمي إليه، ويتلاشى الموضوع تماماً تحت سطوتها.^(٥٩) ولعل ذلك يتضح -على نحو أظهر- من خلال، ما سبق الإلماح إليه، من التباين بين صورة هاتين الحقتين (موضوع اللحظة -المثال) في كتابات الاخباريين، وبين تصورها في نصوص المتكلمين (الأشاعرة بالطبع). إذ بينما تتجلى روايات الاخباريين -فيما يتعلق بهاتين الحقتين- عن الدور الحاسم (للقبيلة) في تحديد مسار الأحداث، فإن تصورات المتكلمين، بخصوصهما، لا تكشف إلا عن الحضور المهيمن للفضل (والفضيلة). وإذ بدا أن تحليلاً يتجاوز روايات الاخباريين، يتكشف عن أن جملة المطبات الواقعية السائدة في هاتين الحقتين؛ لم تكن تسمح أبداً بما يتجاوز إطار القبيلة كمحدد للأحداث، لا فيما يتعلق بعقبة الخلافة فقط، بل وفيما يتعلق بعقبة النبوة أيضاً^(٦٠)، فإن ذلك يؤكد، بالطبع، على إهدار المتكلمين للمضمون الحي لهاتين الحقتين، وتصورهم مضمونا لا يمكن أن يكون، رغم مثاليته، إلا فقيراً وخاوياً.. وصورياً بالطبع.

وإذا كان الأمر هكذا فيما يتعلق بصورية اللحظة -المثال، فإن صورية ما يتلوه من لحظات الإنحدار تتأتى من تصورها مجرد تكرار عمل وعقيم لكفر -أو انحدار- أصلي مطلق، هو كفر إبليس، الذي يعد مثالا لكل كفر أو انحدار لاحق. إذ "من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم،

٥٩- ويلاحظ، هنا، الترابط قويا بين تصور اللحظة -المثال- على نحو صوري يخلو من الحياة، وبين الآلية المستخدمة في قراءتها، وهي الاسقاط، بما تحمله من دلالة إهدار المضمون الحي لهذه اللحظة. ولعل ذلك يعني أن تصورا على نحو ما لأي موضوع لابد أن يفرض آلية ممينة في قراءته، تماماً بمثل ما أن آلية قرائية ما لابد، بدورها، أن تقرض تصورا معينا للموضوع المقروء.

٦٠- يؤكد ذلك -لأشك- ما صار إليه ابن خلدون من أنه "هكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم إلى الله بالمشائر والمصائب (أي بالقبيلة)". انظر: ابن خلدون: للقدمة، ج٢، ص ٥٢٨ .

فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إيليس) ووساوسه ونشأت من شبهاته. وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإيليس) محصورة في سبع، عادت كبار البديع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزنيغ والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت المبررات وتباينت الطرق، فإنها (شبهات إيليس) بالنسبة إلى الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور^(١١) والحق أن هذا التصور للحظات التكفير والانحدار التي تنظم كل التاريخ اللاحق للحظة التفضيل -المثال، لا تتطوي في باطنها إلا على مجرد التكرار لمثال الكفر الأصلي السابق (كفر إيليس)، إنما يتكشف عن أن الآلية الأشعرية في قراءة لحظات الانحدار، هي ذات الآلية الخاصة بقراءة اللحظة -المثال؛ وأعني أنها أيضاً آلية الإسقاط، التي تبدى هنا في قراءة هذه اللحظات بتصوير من خارجها (هو كفر إيليس)، وليس من خلال ما تتطوي عليه في باطنها. وهكذا أيضاً يفيب المضمون الحي والحق لهذه اللحظات ويتلاشى، وذلك من حيث أن الوعي لا يقصد، هنا، إلى قراءة كل لحظة منها من داخلها وبما تتطوي عليه، بل يقصد إلى مجرد الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل ممكناً إسقاط تصور الكفر السابق على لحظة ما. وإذ القصد هكذا لم يكن أبداً إنتاج معرفة حقة بهذه اللحظات، بل المضي إلى التماس ما يكرس إدانتها، فإنه ليس شيئاً أكثر من ذلك كشفاً عن صورة هذه اللحظات وخوائها، حسب هذه القراءة بالطبع.

لكنه يبدو أن هذا الإمداد للمضمون الحي للحظة (المثال أو حتى الانحدار)، والاكتفاء بإسقاط مضمون مثالي متخيل عليها من الخارج، إنما يرتبط بقصد النسق الأشعري إلى إطلاق هذه اللحظة (اللحظة -المثال تحديداً) ونمذجتها، أعني تحويلها إلى نموذج مطلق يستعمل إلا تكراره، لا تخطيه^(١٢)، وليس بالقصد فقط إلى تكرير صوريها وخوائها، وبما يعني أن (الصورية والخواء) يدان -هكذا- إلزاماً للنسق لا بد أن يؤول إليه ضرورة^(١٣). إذ الحق أن التصور التاريخي الأشعري قد راح يسعى إلى انتزاع هذه اللحظة من تاريخها، عبر المسكوت عنه تارة أو التكرار له وإخفائه تارة أخرى^(١٤)، قصداً إلى إطلاقها ونمذجتها، وذلك من خلال تحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز في تعاليها على تاريخها، على كل سمات الإطلاق والقداسة. والحق أن هذا التحول (من التاريخي إلى البنيوي) يعد آلية التصور الأشعري للتاريخ في تأسيس مركزية لحظته -المثال، وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه. إذ اللحظة حين تفك روابطها مع التاريخ (الذي أنتجها)، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان

١١- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره) ص ١٦-١٧.

١٢- راجع حاشية (٥٤) من هذا الفصل، حيث الإشارة إلى الترابط بين "النمذجة" والتكرار.

١٣- وإن فإنها المغايرة مرة أخرى بين ما يقصده النسق على نحو مباشر، وبين ما يلزمه على نحو ضروري.

١٤- انظر: الإيجي، المواقف (سبق ذكره)، ص ٤١٤.

على أي تطور أو تجاوز، وبما يعني أنها تستحيل من (نقطة بدء) للوعي (تشبه الكوجيتو) يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع صور للوجود تلائم حدود تطوره الذاتي، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون -ككل نموذج بالطبع- إلا واقعا نهائيا مكملا لا سبيل بإزائه إلا التكرار والاجترار، والاحتفاظ به -في اكتماله المطلق- عصيا على التجاوز أو حتى الاستدماج في أشكال وجود أرقى. ولعل ذلك يرتبط، في العمق، بأن (النموذج) -خصوصا مع انفكاكه عن التاريخ- لا يمكن أن يكون موضوعا لموقف من طبيعة معرفية، بل من طبيعة نفسية بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي -ويلتله التحليل النفسي- نوعا من "التثبيت" عنده. وإذ يعني هذا "التثبيت" بقاء الوعي أسير النموذج، وعلى نحو لا يقدر فيه على السيطرة عليه وجعله موضوعا له، بل ولا يقدر -وهو الأهم- على الإفلات من هيمنته وسلطته، وبما يعني أنه الموضوع -بالأحرى- للنموذج^(١٥)، فإن ذلك يكشف عن كون النموذج موضوعا لموقف نفسي، لا معرفي، حيث المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي، الأمر الذي يعني أنها في العمق، فعل هيمنة، وذلك من حيث تقصد -كفعل- إلى استيعاب موضوعها واحتوائه وتجاوزه وتخبطه في آن معا. ولعل ذلك يعني استحالة أن يكون "النموذج" موضوعا لمثل هذا الضرب من المعرفة، وذلك من حيث يتكشف، بدوره، عن المسمي إلى الهمينة. والحق أن الضرب من المعرفة -الذي يناسب سعيه إلى الهمينة- إنما يتمثل في تلك المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى الاحتفاظ به في اكتماله المطلق، احتفاظا تسعى فيه إلى التوحد معه، فتلفي ذاتها كفعل خلاق وتبقى كفعل تكرار، لا يكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغى لموضوعه، وهو ما يؤكد على طبيعتها النفسية لاشك.. ويؤكد -قبلا- على أن قصد أي نمذجة أو إطلاقة ليس إنتاج معرفة، بل تكريس هيمنة، وأن الأمر حين يتعلق بهيمنة لحظة ما، في التاريخ، فإن القصد لا يكون إنتاج التاريخ، بل الخروج منه بالأحرى.

إذا كان قد بدا أن قصد -التصور الأشعري للتاريخ من أطلقة اللحظة و نمذجتها إنما يتمثل في فرض هيمنتها ومركزيتها، وذلك على نحو يستحيل معه إلا ثباتها واستقرارها، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن الدور الوظيفي لهذا التصور هو نفسه الخاص بالنسق الأشعري، بأسره. فإذا بدا أن سعي النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي -وهو قصده المعلن- لم يكن غير قناع يخفي قصده الأصلي

١٥- وليس من شك في أن كون الوعي يبدو، على هذا النحو، موضوعا للنموذج، إنما يهيل إلى أنه لا ينطوي على أي فاعلية خاصة، وهو ما يعني -في سياق التاريخ- غياب أي فاعلية إنسانية، بالطبع. والحق أن غياب الإنسان، عن تصور التاريخ الأشعري، يبدو شاملا، وذلك من حيث يبدو أن "النمذجة"، ضمن هذا التصور، لا تنحصر فقط في (لحظة الفضل)، بل تملأ أيضا (لحظة الكفر)، وذلك من خلال المصير إلى نمذجة كفر إيليس وأطلقته، وهو ما يعني أن التاريخ في هذا التصور، وبما هو مجرد تكرار شائع لنموذجي الفضل والكفر، إنما يختزل في مجرد الصراع بين الله وأنبيائه (لحظة الفضل) وبين الشيطان (لحظة الكفر)، وبما ينطوي عليه من غياب أي فاعلية للبشر في صنع التاريخ وإنتاجه.

إلى تكريس سيادة المطلق السيمامي، فإنه قد أمكن المصير من ذلك إلى أن الوظيفة القصوى للنسق تقبلور في مجرد السعي إلى تكريس كل ما هو قائم وتبليته^(٦٦)، الأمر الذي يمد غاية كل إطلاق سيمامي ومبتناه. ولقد بدا أن هذا السعي ذاته إلى "تكريس الثبات" هو أيضا قصد التصوير التاريخي الأشعري ومبتناه، وذلك من حيث بدا أن القصد المباشر من التفضيل (وهو نقطة البدء في التاريخ الأشعري)، إنما ينحصر أساسا في ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق^(٦٧). ومن هنا ما بدا من اصطلاح المتكلمين ضروبا من الفضل ينسبون بها إلى المتقدم ليقوى بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة، هكذا، مُبرراً ومشروعا، وذلك باعتبار فضيلته بالطبع. وإذا يتكشف التفضيل -هكذا- عن مجرد السعي إلى تأسيس التراتب في الخلافة على التراتب في "الفضيلة"، وذلك إقصاءا للمداول، في روايات الاخباريين، من أن التراتب في الخلافة إنما جاء مستندا فقط إلى مفعول "القبيلة"، فإن ذلك يعني أنه قد تبلور، بالفعل، كإسقاط متأخر لقراءة أحداث هذه الحقبة. لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه مجرد الإيمان، فيما قد يحسب المرء، ويموء المتكلمون، بل الإسقاط تقرضه السيمامة، وذلك من حيث كان يقصد إلى ترسيخ سياسية الحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤول -ولا بد أن تؤول- قراءة لما حدث في الماضي من خلال مفعول (القبيلة) إلى إعادة النظر فيه، وعلى نحو قد يقوض معه ما ترتب عليه في الحاضر، فإن قراءة لهذا الماضي تراه يبنني على (الفضيلة) لا تؤول فقط إلى استبعاد إمكان النظر فيه، بل وترى في أي نظر فيه خروجاً على صحيح الاعتقاد، وبما يعني دوام الحاضر وثباته من حيث هو مجرد امتداد لماض يستحيل النظر فيه، ناهيك بالطبع عن نقضه.

ومن جهة أخرى فإن كون التفضيل قد انبنى -حسب الجويني-^(٦٨) على منع القول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، إنما يعيل -وكما سبق التفضيل-^(٦٩) إلى نظرية هي أولية المتحقق على الممكن، وبما يعني أنه ينطوي على تصور للتاريخ لا يرى في الواقع إلا جانبته المتحقق فقط، ومن دون قدرة على

٦٦- ومن هنا مثلا ما صار إليه النسق (مع الفزالي) من تهريب سلطة القهر والتغلب: انظر: الفزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١١٥. وبالرغم من أن التفسير المعتمد لهذا التحول في فقه الإمامة من "البهمة والاختيار" إلى "القهر والإجبار" يرد إلى شرط تاريخي خالص (أعني ظروف الاحتياج الصليبي للعالم الإسلامي)، إلا أنه يبدو أن سعي النسق إلى تثبيت كل حكم قائم -ويصرف النظر عن كيفية تحقيقه- ليس بعيدا من هذا السياق، وبما يعني أن هذا التحول قد تحقق، لا لأن الشرط التاريخي قد اقتضاه قطعه بل -والأهم- لأنه لا يجاوز الأفق المعرفي للنسق.

٦٧- إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحدا تشبهها منهم، وإنما قدموا من قدموه لامتهادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره. انظر: الجويني، مع الأدلة، (سبق ذكره)، ص ١١٦.

٦٨- الجويني: الارشاد (سبق ذكره)، ص ٤٢٠.

٦٩- انظر: القسم الثاني من الفصل السابق.

النفاد إلى جملة الممتلكات الكامنة فيه. ومن هنا كونه يمثل تكريسا للواقع القائم وتثبيتا له، ومناهضة لأي سعى إلى تغييره، وهو ما يعني أن هذا التصور التاريخي إنما يتكشف عن نفس الدور الوظيفي الذي كان يقصد التنسيق الأشعري بأسره إلى أدائه وتحقيقه. ولعل هذا التماثل بين كل من النسق والتصور -لا من حيث قصدهما إلى أداء دور وظيفي واحد، بل ومن حيث تبديهما عن نظام بنيوي واحد- ليكشف عن أن تصور التاريخ الأشعري إنما يجد أساسه المعرفي في نظام بنية التنسيق الأشمل ووظيفته على نحو خاص. لكن ذلك لا يعني، بالطبع، أن التأسيس المعرفي من التنسيق للتصور، إنما يقف عند حدود التماثل بينهما في نظام البنية والدور الوظيفي.. إذ الحق أن الأمر يتجاوز ذلك إلى دور تأسيسي لعناصر التنسيق الجزئية في بناء التصور، وأعني بناء عناصره الجزئية خاصة. ولعل ذلك يعني أنه إذا كان نظام بنية التصور التاريخي إنما يجد ما يؤسسه معرفيا في نظام بنية التنسيق العقائدي الأشمل، فإنه يبدو بالمثل أن ما ينطويه التصور (التاريخي) من عناصر جزئية، إنما تجد ما يؤسسها، كذلك، هي عناصر التنسيق الجزئية. بل إنه يبدو أيضا أن جملة الآليات والأدوات المنظمة والمحددة لعملية إنتاج التصور للأعمال التاريخية وأشكال كتابتها، إنما تجد أساسها المعرفي كله قارا في بناء عناصر التنسيق الجزئية أيضا. وهكذا يبدو الانتقال ضروريا من التأسيس المعرفي لنظام التصور (التاريخي الأشعري) إلى التأسيس المعرفي لعناصره الجزئية من جهة، ولآليات إنتاجه للتاريخ وكتابته من جهة أخرى، فتكتمل بذلك دائرة التأسيس المعرفي من نسق العقائد للتاريخ.. لا تصورا فقط، بل وعمليات إنتاج أيضا.

ثانيا: من نظام التصور إلى بناء عناصره

إذا كان قد بدا فيما سبق أن التصور الأشعري للتاريخ إنما ينتمي بأسره على رؤيته انهيارا وتدهورا من لحظة فضل ومثال إلى لحظات تتلوها من الكفر والانحدار، وأنه (في انهياره) مجرد تكرار للحظة كفر وسقوط أصلي تقوم خارجة (أعني كفر إيليم)، بمثل ما أنه (في سعيه لقهَر الانهيار) هو تكرار للحظة فضل ومثال تقوم خارجة أيضا (أعني لحظة النبوة)، وأنه يُعتزل حسب هذا التكرار في مجرد صراع لا دور للإنسان فيه بين نماذج الفضل ودواله (أعني الله وأنبياءه)، وبين نموذج الكفر ومثاله (أعني الشيطان وخلفاءه)، فإنه يمكن التمييز في هذا التصور تبعا لذلك بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتألف منها بناؤه الخاص. فثمة، من جهة، تلك الفكرة الخاصة بلحظة الفضل (أو النبوة) التي يبدأ منها التدهور، وتصورها لذلك من طبيعة مثالية متعالية على التاريخ، وثمة الانهيار وتصور تجاوزه مشروطا بفاعلية إلهية مباشرة، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل للمتعالي التي تجسد هذه الفاعلية، وثمة أيضا تلك الفكرة الخاصة بأن التاريخ، هي انهياره وفي سعيه لقهَر هذا الانهيار، لا

ينطوي إلا على مجرد التكرار العقيم للحظتين متعاليتين خارجه (لحظة الكفر -المثال، ولحظة الفضل -المثال)، وثمة أخيرا ما يرتبط بهذا التكرار من اختزال التاريخ في مجرد الصراع أو التضاد بالأحرى بين الله والشيطان... تلك إذن هي جملة الأفكار الجزئية التي يتألف منها بناء التصور، والتي يبدو أنها جميعا إنما تجد ما يؤسسها معرفيا قارا في البناء الجزئي لعناصر النسق.

فالحق أن مركزة لحظة الفضل -المثال حول النبوة^(٧٠)، ثم تصورها من طبيعة مثالية متعالية ولا تاريخية -وذلك لتبرير تمايزها عن التاريخ اللاحق عليها بما هو "تدهور وانهييار"، فيما هي "فضل ومثال" - إنما يجد أساسه المعرفي قارا في بناء نسق العقائد الأشعري للنبوة، إذ النبوة ضمن هذا النسق -لا تتكشف، إن بتعريفها (في اللغة والاصطلاح)، أو بتعيين جهة وقوعها، أو بما يدل على صدقها، إلا عن كونها مجرد خطاب في المطلق غير مشروط بأي وضع إنساني أو تاريخي، وبمعنى أنها تستبعد تماما أي حضور لما هو إنساني أو تاريخي في بناء أي واحد من هذه العناصر، وتستبقى فقط مجرد الحضور المطلق لله، رغم أن ذلك قد آل بالنسق كثيرا إلى مصاصب ومفارقات شتى. وإذ يبدو، هكذا، أن الإنشاء ضمن سياق المطلق، لا التاريخي يمثل ثابتا بنويًا ينظم العناصر الجزئية لما يمكن اعتباره "نسقا نبويا" فإن القول في واحد فقط من العناصر الجزئية الخاصة بالنبوة (كالتعريف وجهة الوقوع... الخ)، لاشك سيتجاوز الحدود الخاصة بكونه مجرد عنصر جزئي إلى كونه نموذجا دالا على بنية النبوة بأسرها. وعلى هذا فإن حقيقة كون النبوة مجرد خطاب في المطلق، لا التاريخي، يمكن أن تتأتى -مثلا- من التمييز الأشعري لوقوعها على جهة الإمكان والجواز^(٧١)، يمثل ما يمكن أن

٧٠- إذ بالرغم من أن حدود هذه السلطة قد اتسعت لاحتية الخلافة، بل وبلغت إلى التابيعين مع ابن خلدون مثلا، إلا أنه يبدو أن النبوة وحدها هي المحور الرئيس لهذه السلطة، وذلك من حيث يرتبط الحاق حقبة الخلافة والتابيعين بحدودها، بنوع من الحضور المباشر للنبوة فيهما، الأمر الذي يعني أن ما فيهما من فضل تستحقان به المركزة إنما يأتينهما من النبوة بالطبع، وأهي خاصة من مجرد الصعبة والملازمة (ذات الطابع الشخصي) للتي، ويعتد يكون الأكثر صعوبة هو الأعلى فضلا، والأقل صعوبة هو الأدنى فضلا.

٧١- إذ بالرغم من استقرار النسق الأشعري الأشمل لعناصره كافة، ومنها النبوة بالطبع، إلا أن كل واحد من هذه العناصر يتكشف عن بنية باطنية يمكن معها اعتباره نسقا خاصا، وذلك مع ملاحظة أن هذه البنية الخاصة بتصور جزئي (كالنبوة مثلا) إنما تكتسب دلالتها الكلية من كونها تحقق البنية الخاصة بالنسق الأشمل في حقها الخاص.

٧٢- وإذ يبدو أن ثمة من يرى، في المقابل، أن وقوع النبوة يتعين -حسب الأشاعرة- على جهة الوجوب، فإنه يمكن رد هذا الثباني إلى إمكان التمييز بين عاملين يحددان الوقوع ويعتبران جهته هما: الله والإنسان، وإذ يكون (الله) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الإمكان، لا جلال؛ حيث الأفعال جميعها بالنسبة له على الجواز ولا واجب أبدا. وأما حيث يكون (الإنسان) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الوجوب لا محالة، حيث لا شيء يسخره النسق للإنسان إلا الواجب أبدا. ويبقى أن التحليلين مما يؤيدان، في النسق نفس الوظيفة.

تتأتى من أي عنصر جزئي آخر.

إذ الحق أن التبيين الأشعري لوقوع النبوة على جهة الإمكان، إنما يرتبط بما صار إليه النسق، على المموم، من أن "الفعل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض"^(٧٣)، وهو التصور للفعل اللازم، على نحو جوهرى، لإثبات القدرة الإلهية مطلقة من كل تحديد، وذلك باعتبار أن "المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقى إما الوجود أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية"^(٧٤). وإذا كان قد بدا أن تصور الفعل مطلويا، هكذا، على ضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض، هو مما يقتضي حتما ضريا من التبرير العلي أو الفائي لاختصاص أحد وجوهه (الجائزة) بالوجود، فإن النسق قد صار إلى أن الله إنما يفعل ويبعد^{*} لا لغاية يستد الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضرر، لم يكن لفرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائز،ان، وهما بالنسبة إليه سيان^(٧٥). وإنحق أن هذا الإبطال للقصود والفرض كان لازما حسب تصور النسق له مهددا للذات الإلهية بالنقص والحاجة، وذلك من حيث يكون "الفاعل بفرض مستكمل بالفرض"^(٧٦)، الأمر الذي "يوجب افتقار، الأشرف إلى الأخص في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصا قبله"^(٧٧). وإذن فإنه الثابت الملازم للنسق أبدا، هو ما ألزمه إبطال القصود والفرض وأعني به إدراك كل ما يمكن تصوره عنصر تعين وتحديد (أو حتى كشف وتحقيق فيما بدا من الحديث القدسي عن الكثر المدفون) للهوية، باعتباره عنصر تهديد لها، وبما يؤكد على كون النسق لا يرى في أي تحديد (تاريخي أو إنساني أو حتى طبيعي)، لما فيه من "الإطلاق" إلا عنصر تهديد لا بد من نفيه ورفع^(٧٨) ... ومن هنا نفي الفرض ورفع القصود. وإذا بدا لازما -بعد هذا الإبطال للفرض والقصود- ضرورة فرض مرجح يترجع به وجود أحد وجوه الفعل الجائزة على عدمه، وذلك من حيث تبقى معضلة اختصاص أحد وجود الجواز بالتحقق دون غيره قائمة دون تجاوز، فإن النسق قد صار -وكمعهه أبدا- إلى تصور هذا المرجح في إرادة مطلقة غير محددة، بشيء خارجها، هي فقطل "ما يتأتى بها تخصيص الممكن"^(٧٩)، وأما "ما يقال من أن العلم

٧٣- الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (سبق ذكره)، ص ٥٢.

٧٤- الرازي: معالم أصول الدين (سبق ذكره)، ص ٥٢.

٧٥- الأمدى: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٢٢٤.

٧٦- الطوسي: تلخيص المحصل (ينيل كتاب الرازي؛ محصل أفكار المتقنين والمتأخرين)؛ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٠٥.

٧٧- الأمدى: غاية المرام في علم الكلام (سبق ذكره) ص ٢٢٦.

٧٨- وليس من شك في أن هذا الثابت يرتبط، في العمق، بنظام النسق -المشار إليه آنفا- في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسسة.

٧٩- محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٥٤، ص ٢١.

بالمصلحة (أو الغرض) صالح لذلك (التخصيص) فممنوح، إذ قد يكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية^(٨٠). وإذن فإنه المطلق هو ما يحدد ذاته وقعله بنفسه، ومن دون أن يكون لشيء خارجه أي دور في تحديده. ولعله يلاحظ، أن النسق، هنا، قد تطرف في استبعاد أي دور لما هو خارج ذاته في تعيين فعله^(٨١)، وإلى الحد الذي لا يكون فيه، حتى لعلمه هو نفسه بالمصلحة (الإنسانية بالطبع) أي دور في تعيين فعله وتحديد ماهيته. ومن هنا ما صار إليه من أنه "لا ينبغي أن يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله"^(٨٢) إذ الفعل -أو بالأحرى أحد وجوهه الجائزة- يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لصفة في ذاته، كمصلحة ينطويها أو غرض يقصد إليه، وذلك لأن الأفعال -حسب النسق- لا تنطوي في ذاتها على ما تقوم به، فيما سبق القول، بل تقوم بما يلحقها ويتعلق بها من الخارج فحسب^(٨٣)، وهي هنا محض الإرادة المطلقة. ولعله يمكن المصير من ذلك إلى أنه فيما يحيل تصور اختصاص أحد الوجوه الممكنة للفعل بالوجود دون غيره، مُبْهَرًا بالفرض والمصلحة (الإنسانيان بالطبع) إلى تصويره يتحدد في سياق إنساني وتاريخي، فإن تصوره مرجعا بمحض الإرادة (المطلقة) إنما يحيل، في المقابل، إلى تصوره يتبلور ضمن سياق المطلق فقط. ولعل ذلك يعني أن تصور النبوة، وكل أفعال الله، "ممكن يستوي طرفاه"^(٨٤) وبمعنى أنها "ليست واجبة أن تكون ولا متممة أن تكون، بل الكون، لأن كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجعها سيان"^(٨٥)، وما يرتبط بذلك، بالطبع، من وقوعها بمطلق الإرادة، لا بالقصد والغاية، إنما يحيل إلى أن المعتبر لدى الأشاعرة، في النبوة، هو (الخطاب الإلهي) بما ينطوي عليه من إطلاق، وليس (الوضع الإنساني) بما ينطوي عليه من تحديد^(٨٦). وليس من شك في أن هذا الالتئام للنبوة في النسق

٨٠- كمال الدين الحنفي: إشاراتagram من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق (مكتبة الحلبي) القاهرة، ط١، ١٩٤٩، ص. ١٥٩.

٨١- ولعله لوحظ، على مدى النسق، أنه فيما المطلق يتحدد بذاته وفي استبعاد تام لأي شيء خارجه، فإن ما سواه (أو العالم والإنسان) لا يتحددان إلا من خارجهما على الدوام.

٨٢- مصلي الدين الكسطلي: حاشية على شرح العقائد النسفية (بذيل شرح العقائد النسفية)، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص. ٨٦.

٨٣- ليس من شك في أن هذه الإضافات من الخارج التي تبدو ثابتا يلازم للنسق أبدا، هي مجرد نتائج لتصور مقولاته للمؤسسة في حالة انقسام وتجاوز.

٨٤- التفارزاني: شرح العقائد النسفية، (سبق ذكره) ص ١٦٤.

٨٥- الأميني: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٢١٨، ولا جدال في أن هذه الإشارة الصريحة إلى أن كون النبوة ولا كونها (هما) بالنسبة إلى ذاتها سيان، إنما تؤكد على أنها -وككل فعل- لا تنطوي في ذاتها على ما يتعين به وقوعها أو عدمه، بل التئيم يأتيها من المطلق فقط.

٨٦- والمق أن النبوة، وبما هي خطاب لا سبيل أبته إلى إدراكه خارج العالم، لابد أن تقصد -رحسب البناء الخامس لكل خطاب في العالم- إلى شيء خارج ذاتها، وهو ما يعني أن الوضع الإنساني والتاريخي، يدخل في تركيب طبيعتها الخاصة ويحددتها، وهو الأمر الذي يتبدى جليا من خلال تطورها بالتسخي.

الأشعري ضمن سياق (المطلق) لا (التاريخي)، هو -لا غيره- ما يؤسس معرفياً لما صار إليه التصور التاريخي الأشعري من بنائها لحظّة مثالية متعالية ومن طبيعة لا تاريخية، يبدأ منها التاريخ اللاحق سقوطه وانتهياره، وكذا يؤسس للكيفية التي أنبنى بها الوحي في سياق هذا التصور التاريخي أيضاً، وذلك من حيث يتبلور، بدوره، كخطاب في المطلق لا ينطوي على أي تمدد أو اختلاف، فصار أدنى إلى الوحدة المغلفة التي لا تقبل شيئاً سوى التكرار، وبحيث استحال -وكما سبق القول- إلى مجرد "نموذج" يستحيل إلا الاحتفاظ به -ككل نموذج- في أكتماله المطلق عبر الاجترار، وليس نقطة بدء للوعي يرتكز عليها في سميّه إلى إبداع أشكال وجود أعلى، وذلك مع الاحتفاظ بها في علاقة تفاعل وحوار. وفي كلمة واحدة، فإنه قد استحال إلى أساس للتاريخ بما هو آلية تكرار، وليس مناصرة "حوار" أو التاريخ بما هو تقليد وإتباع، وليس التاريخ بما هو خلق وإبداع^(٨٧).

وإذ الأمر، هكذا، فيما يتعلق بلحظة الفضل -المثال (وأعني أنها تجد أساسها المعرفي قاراً في بناء نسق المقائد للنبوة)، فإن ما يلحقها من الانتهيار، وما يبدو من استحالة تجاوزها إلا بتدخل الهي (عبر تكرار لحظة الفضل -المثال التي تجسد هذا التدخل)، إنما يجد أساسه المعرفي قاراً بأمره في سياق الأنطولوجيا الأشعرية، وأعني -بالطبع- في سياق نظرية "الجواهر والأمراض"^(٨٨)، وما ينبني عليها خاصة، من تصورات للحركة والزمان والفعل تؤسس الانتهيار على نحو مباشر.

فإذا ينطوي التاريخ الأشعري، انطلاقاً من بنائه للملاقة بين لحظتيه الجوهريتين على نحو من الانقسام والتجاوز والتمايز، على تصور للحركة التاريخية تبدو فيه انتقالاً حاداً بين لحظتين منفصلتين على نحو قاطع حتى لتبدو الواحدة منهما -وحسب بنائها في التصور الأشعري للتاريخ- وحدة مغلفة على طبيعة مقابلة تماماً للأخرى^(٨٩)، حتى لقد لاح أنهما -وفيما سبق القول- يتمكسان عن تاريخين

٨٧- وإذا يمكن متابعة القول، بفردات الخطاب العربي المعاصر، فيقال: التاريخ بما هو حقل استعارة واستهلاك، لا بما هو إطار فضائية وإنتاج، فإن في ذلك ما يؤكد، بالطبع، على أن ثمة بين الخطابين (التراثي والمعاصر) ما يجعل حدائهما الخطاب المعاصر مجرد زخرف وإدما، وخصوصاً أن الأمر يتعلق بمجال التأسيس المعرفي.

٨٨- بلغت هذه النظرية حداً من المركزية في النسق الأشعري بدت معه الحقل المؤسسي للعديد من عناصره وقضاياها، فإذا انتهت منها تصورات الزمان والحركة واضل على نحو مباشر، فإن تصورات كالتنفس والعقل قد انتهت بحسبها أيضاً.. وفيها تبلور -أو لعله تجسد- الملمح الأساسي لنظام النسق في ترتيب الملاقة بين مقولاته المؤسسة الثلاث (الله والعالم والإيمان) على نحو من الانقسام والتجاوز والتمايز، وهذا بالطبع مع تذكر أن أجسام العالم تتبني بحسبها أيضاً. ولعل في تلك تفسيراً لاستقرارها علم الكلام المتأخر، وعلى نحو يكاد أن يكون شاملاً.

٨٩- وإذا يبدو أن لحظة -ضمن هذا الانفصال الذي لا تكون الواحدة فيه نتاجاً للأخرى -لا تحتفظ أبته بشيء يخلص الأخرى، ناهيك بالطبع أن تنطوي عليها، فإنه يبدو أن تصوراً للملاقة بين لحظتين التاريخ على هذا النحو من الانفصال والتقطع، هو ما يؤسس لجوهر الرؤية السلفية التي تكاد، الآن، أن تسود العالم العربي وأمره، وذلك من حيث تثبتي هذه

متمماين تماما، وليس تاريخ واحد تتواصل لحظاته في ترابط، وتداخل تبدو فيه الواحدة منهما منطلوية على الأخرى ومنتهجة لها، فإن هذا التصور للتاريخ انتقالا بين لحظات منفصلة الواحدة منها عن الأخرى، إنما يجد أساسه قارا في الحقل المعرفي الخاص بتصوير "الحركة" في النسق، وذلك من حيث تبيني (أعني الحركة) في سياق ضرب من التفتت والانفصال إلى أجزاء لا فعل للجزء منها في الآخر، وأعني -بالطبع- باعتبار كونها جزءا من البناء العام لنظرية "الجواهر والأعراض"، التي لا تتكشف ألبته إلا عن الانفصال والتفتت والتجاوز. ينتظم بناء العالم بأسره، فيما بدا ضروريا لإطلاق القدرة وشمول العلم (الإلهيان بالطبع). إذ الحركة، ضمن هذا البناء الأشعري للعالم، تعد أحد الأعراض "التي لا يصح بقاؤها، والتي تعرض في الجواهر والأجسام. وتبطل في ثاني حال وجودها"^(٩٠)، وذلك أنه "عندما يُخلق العَرَضُ يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عرضا آخر من نوعه، فيذهب أيضا ذلك الآخر، فيخلق ثالثا من نوعه، هكذا دائما"^(٩١). وإذ الحركة -والحال كذلك- لا تبقى زمانين، بل تبطل -ككل الأعراض- في ثاني حال وجودها، فإن ذلك يعني أنها لا تكون فعلا ممتدا ومتصلا، بل فعلا منقطعا ومتفصلا، وذلك من حيث إن بطلانها في الحال الثاني لوجودها، إنما يعني خلو المتحرك (وهو الجوهر أساسا) منها في هذا الحال الثاني، وطروء السكون عليه^(٩٢)، إلى أن يخلق الله فيه عرض الحركة من جديد، والذي يبطل بدوره ليطرأ سكون آخر... وهكذا أبدا، الأمر الذي يعني أن السكون (أو أجزاءه بالأحرى) تتخلل أجزاء الحركة^(٩٣)، وأن كل واحد من أجزاء هذه الحركة هو، على هذا النحو، منفصل ومستقل بالسكون المجاور له من جزء الحركة الذي يلحقه. وإذ الحركة -والحال كذلك- لا يمكن أن تكون إلا قفزا (أو طفرا) من جزء فيها إلى آخر يفصلهما السكون، فإن

== الرؤية، أساسا، على تصور للحاضر لا يحتفظ ألبته بشيء ينتمي إلى اللحظة -المثال، ناهيك أن يتطوي عليها بالطبع، ومن هنا المسمى إلى إحلال هذه اللحظة -المثال محل الحاضر- المنهار إحلالا لا يمكن أن يكون (بسبب تصور هذه اللحظة نموذجيا نهائيا مكتملا) إلا عبر التكرار، وهو الأمر الذي يستحيل إلا عبر حذف الحاضر وتغيه، لا احتواؤه ورهقه، وذلك من حيث يستحيل أن تحتفظ اللحظة -المثال (حال تكرارها بالطبع) بشيء يخص هذا الحاضر وينتمي إليه جوهريا. وإذ يبدو أن انتقالا كهذا، لا تتطوي فيه اللحظة السابقة على تلك اللاحقة لها، بهل ما تحتفظ تلك اللاحقة ببناء السابقة عليها، هو مما يستحيل إلا قفزا، فإنه يبدو وكأن عناصر الحركة الأشعرية من الانفصال والتفتت وغيرها، تتكامل في بناء الرؤية السلفية للتاريخ، وعلى نحو يؤكد انتماء هذه الرؤية إلى المجال المعرفي الأشعري، الأمر الذي يصيل إلى أن النسق الأشعري يؤسس معرفيا حتى لا يبدو وكأنه خروج عليه.

٩٠- البافلاتي: الألهيد، (سبق ذكره) ص ١٨.

٩١- موسى بن مهيمن: دلالة الحائرين، نشرة حسين آتاي (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٠٢. ويتطوي الكتاب على واحد من أكثر العروض ثراء وشمولا فيما يتعلق بمسألة الجواهر والأعراض عند المتكلمين.

٩٢- ذلك "أن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض (الحركة)، فلا بد له أن يكون له عرض (السكون) لأن كل ضدتين، فلا يتلو القابل من أحدهما". انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٠.

ذلك يعني أنها حركة انفصال^(٩١) لا اتصال.

وليس من شك في أن تصورا للتاريخ هو انتقال من لحظة إلى أخرى تقايرها وتتفصل عنها (كالحال في التاريخ الأشعري)، وبما يعني أنه انتقال بالاتصال والتقطع، إنما يجد أساسه قارا في هذا التصور للحركة انتقالا بالاتصال لا بالاتصال. حيث الانتقال في التاريخ من لحظة إلى أخرى لا يستلزم -كالحال في الحركة تماما- اتصالهما على أي نحو، بل أنه وكما يكون الواحد من أجزاء الحركة منفصلاً ومستقلاً بالسكون المجاور له عن جزء الحركة الذي يلحقه، فإن لحظة ما من لحظات التاريخ (هي جزء من حركته) إنما تتفصل وتستقل (بالمسقوط المجاور لها) عن جزء حركته اللاحق، وأعني بالطبع لحظته اللاحقة. وضمن سياق هذا التقطع والانفصال بين لحظاته، فإن الانتقال بينها يكون -كما هو في الحركة- قفزاً أو طفرًا من لحظة إلى أخرى، وذلك من حيث أنه لا سبيل للانتقال بين لحظات أو أجزاء منفصلة ومتمايزة إلا طفرًا^(٩٢). ومن هنا إمكان الانتقال أو الطفر (في التاريخ

٩٢- والملاحظ أن هذا التصور لأجزاء السكون تتخلل أجزاء الحركة كان هو الأداة الأشعرية في التمييز بين حركة سريعة وأخرى بطيئة، إذ حين 'احتج الفلاسفة: بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة، فإنها توصف بهما دون الجسم (وكان ذلك سبيلهم إلى دحض الحجة الأشعرية عن استحالة قيام المرض بالمرض)، فإن (الايحيي) يرد: أنه لا يصح على مذهبنا، فإنهما (أي السرعة والبطء) ليسا عَرَضَيْنِ (في الحركة التي هي عَرَضٌ)، بل لمسكاتات المتخللة، وقتها وكثرتها' .. يعني والافاضة -من ابن ميمون- أن 'هذا الذي ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين في زمان واحد، ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة، بل علة ذلك أن هذه الحركة التي تسميها بطيئة تغلثها مسكاتات أكثر، وذلك التي تسميها سريعة تغلثها مسكاتات أقل' (وحتى) إذا قيل لهم: أرايتهم إذ تحركت البرحي دورة كاملة، أليس الجزء الذي في محيطها قد قطع مسافة الدائرة الكبيرة في الزمان بمينه الذي قطع فيه الجزء الذي هو قريب من مركزها الدائرة الصغيرة، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة، ولا يضع لكم القول بأن ذلك الجزء تغلثت حركته مسكاتات أكثر لكون الجسم كله واحدا متصلا، أعني جرم الرحي، فكان جوابهم: إنها تتفكك أجزاءها عند النوران، ويكون المسكات التي تغلث كل جزء يدور قريب من المركز أكثر من المسكات التي تغلثت الجزء الذي هو أبعد من المركز'. وهكذا تتخلل أجزاء السكون ما يبدو وكأنه حركة واحدة متصلة لجسم واحد، الأمر الذي يرتبط بتفتت الجسم نفسه وانفصال أجزائه، حسب تركيبه من الجواهر بالطبع. انظر: الايحيي: للمواقف، ص ١٠١، وابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٩٨-١٩٩.

٩٤- والحق أن حضور الانفصال في بناء هذه الحركة، يبلغ حداً من المركزية مضى معه التمسك إلى تصور حركة شيء ما هي جملة حركات منفصلة، وليست حركة واحدة متصلة، وذلك باعتبار: 'أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام، فلا يقال أن عَرَضاً منها مخصوص بجملة ذلك الجسم، بل ذلك العرض، هو عندهم موجود في كل جواهر فرد من الجواهر التي تألف منها ذلك الجسم ... (ولذلك) قالوا في الجسم المتحرك (أن) كل جواهر فرد من جواهره هو المتحرك، ولذلك تحرك جميعه'. انظر: ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٠.

٩٥- ولقد بدأ -فيما سبق- أن هذا الطفر ذاته هو ما يؤسس للاتاريخية الخطاب العربي للماصر، وذلك من حيث لا يعرف هذا الخطاب إلا القفز الدائم على اللحظة الزائلة فيه، والتي تنص واقعه، إلى لحظة أخرى مستمرة من واقع مغاير يمش (ماضي الذات)، حيث الاستمارة من السلف، أو يمش (حاضر الآخر)، حيث الاستمارة من الغريب. وهكذا -أيضا- يؤسس الطفر الأشعري لما يسود الخطاب العربي الماصر من إمكان التقدم قفزاً، وهو يؤكد -من جديد- على مركزية الحضور التأسيسي للتمسك الأشعري في الخطاب الماصر، رغم خفائه.

الأشعري) لحظات الانهيار، رغم الانفصال والقطيعة الكاملة بينهما. وكذا الانتقال أو الطفر -ولكن في مسار معاكس- من لحظات الانهيار إلى لحظة الفضل والمثال، حيث الأمر لا يقتضي أي تمثّل أو إعادة بناء لها، ويعيit تصبح عملية استمادتها تواصلا طبيعيا معها، بل الأمر يُخزّل في السعي إلى مجرد إعادتها وتكرارها، وذلك بالقفز إليها (أو طفرها هي نفسها إلى الحاضر المنهار)، فيما يبدو خلاءً تاريخياً لا مجال للانتقال فيه إلا قفزاً وطفراً^(٩٦). وهكذا يبدو أن تاريخاً ينبني على انقسام لحظاته وتماييزها إلى حد المفارقة (كالتاريخ الأشعري)^(٩٧)، إنما يجد أساسه المعرفي في تصور للحركة، لا اتصالاً تتداخل فيه اللحظة مع الأخرى، ويعيit يبدو وكأن الواحدة منها تطوي الأخرى وتحيل إليها، بل قطعاً تتجاوز فيه الواحدة منها مع الأخرى، ويعيit تبدو الواحدة منهما وحدة صماء مغلقة لا سبيل للانتقال منها إلى الأخرى إلا قفزاً^(٩٨). وفي المقابل، فإن تاريخاً ينبني على تصور لحظاته من طبيعة واحدة، وأعني من دون أي انقسام وتماييز بينها، إنما يجد أساسه قاراً في تصور

٩٦- وهنا أيضاً يؤسس الانطولوجي، في الحركة، للتاريخي فيها، وذلك من حيث يتوازي هذا الانتقال في خلاء تاريخي مع خلاء تقترضه الحركة في بنائها الانطولوجي. إذ "الحركة عند المتكلمين ليست، كما نفهمها نحن اليوم، عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان، كلا، هلقد سبق أن قلنا أنه ليس لمة مكان، وإنما جواهر وخلاد. ولأن فالحركة هي انتقال الجواهر الفرد في الخلاء من مجاورة جواهر فرد إلى مجاورة جواهر فرد آخر". انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩١، ص ١٨٢. ولذا يمكن القول -تبعاً لذلك- أن الحركة، ضمن سياق التاريخ، هي انتقال الحدث (وهو جزء التاريخ الذي لا يتجزأ أو جواهر الفرد) في الخلاء التاريخي من مجاورة حدث فرد إلى مجاورة حدث فرد آخر، فإن ذلك يعني أن أحداث التاريخ هي -كالجواهر الفردة- أجزاء يقوم بينها الانفصال والتجاوز. ولعل في ذلك تفسيراً لكيفية حضور الحدث في الكتابات التاريخية منفصلاً عن غيره ومتجاوزاً معه، حيث المؤرخ لا يرف -أيما كان نمط التاريخ الذي يعمل في إطاره- إلا جملة أحداث منفصلة يسمي إلى تجميعها متجاوزاً، الأمر الذي استحال معه التاريخ إلى عمل خارجي فقير، لا حضور فيه ألبته لملاقة أو رابطة باطنية لتنظم أحداثه ووقائمه. ولعل ذلك يستلزم من انحصار التاريخ -بحسب تعريفه- في "البصع عن وقائع الزمان من حيثة التعيين والوقوت". يعني أن حاصله هو تعيين كل حدث بوقته (والذي هو أيضاً أجزاء منفصلة)، وليس إدراك روابطه بما يسبقه أو يليه. انظر: شمس الدين الصغولي: الإعلان بالتبويب لمن دم أهل التاريخ، (ضمن كتاب: فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، مؤسسة الرسال)، دمشق، ط٢، ١٩٨٢، ص ٢٨٥.

٩٧- ولذا يبدو أن نظرة على مجمل تاريخنا المعاصر تراه بالمثل، منطوية -عند سطحه على الأهل- على جملة لحظات تلح كل واحدة منها على تمييز نفسها عن الأخرى، وعلى نحو يتبدى فيه الانتقال والتحول بينها غير خاضع لأي منطق أو نظم، فإن ذلك يعني أن الانفصال والتماييز هو الثابت المؤسس لمخاطباتنا التاريخي كله.

٩٨- والحق أن تاريخاً -كهذا- ينبني على تصور للحركة قفزاً أو طفر، لا يمكن أن يعرف ألبته شيئاً عن "التقدم". وذلك من حيث يعني تصور (الطفرة) إلغاء أي علاقة ضرورية ومنطقية بين لحظة، في التاريخ، سابقة، وأخرى لاحقة، فيفقد بذلك مفهوم "التقدم" أساسه ومعناه، وأعني من حيث يفترض هذا المفهوم ضرباً من الارتباطات الضروري بين لحظات التاريخ، بما يفسح المجال لتراكم الخبرة وتبلور الوعي (التاريخيان)، وهما هيوالي التقدم ومادته.

للحركة تكون تواصلا، لا تقطعا^(٩٩)، وهكذا يبدو بناء الحركة التاريخية مشروطا، في كل حال، ببناء للحركة ينطويه سياق خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أن التاريخ في إطار النسق، أي نسق، ليس وحدة منفصلة على نفسها، بل حقلًا يفتتح على غيره يتأسس به ويؤسسه في آن معاً، وذلك بحسب انتمائه مع غيره إلى مجال بنوي واحد يؤسسها جميعا بالطبع.

وإذا كان الانتقال، في التاريخ الأشعري، من الفضل إلى الانهيار (ويوصفه انتقالا بين لحظتين منفصلتين ومتغايرتين) إنما يجد ما يؤسسه هكذا، في البناء الأنطولوجي للحركة، فإن التصور الأشعري للانهيار، إنما يرتفع لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (واعني عبر تكرار لحظة فضل ومثال تقع خارجه)^(١٠٠)، إنما يجد، بدوره، ما يؤسسه معرفيا في البناء الأنطولوجي للزمان (والذي هو أيضا جزء من نظرية الجواهر والأعراض). إذ الزمان، وبحسب بنائه وتعريفه، إنما يحيل إلى أن التصدع والانهيار يلزمان أبدا كل ما يقع فيه ويقارنه من فعل أو حدث أو حتى موجود، وذلك من حيث أن التفتت إلى أجزاء، وبما يجاور كل جزء من سكون أو عدم، هو -كالحال في الحركة، وفي كل ما ينتمي إلى نظرية الجواهر والأعراض -المبدأ المحدد لبناء الزمان، الأمر الذي يعني أن النسق سيفكر في الزمان بذات المفاهيم التي يفكر بها في "الجواهر والأعراض". وبالفعل فإن تصور الزمان -داخل النسق- يتناهي إلى أجزاء لا تتجزأ، أو "أناث لا مدة لها"^(١٠١)، إنما ينهني -لاشك- على تصور

٩٩- وهكذا فإن تصور التاريخ، في سياق الفلسفة الحديثة، صهروا للتقدم المتصل، إنما يجد ما يؤسسه في التصور النيوتوني للحركة المطردة، وهو التصور المستقر للحركة في الفيزياء الكلاسيكية، وذلك يمثل ما أن التصور المستقر للحركة في الفيزياء النووية المعاصرة لا أمرا، بل تقطعا، قد أسس بدوره لتصور التاريخ، في سياق ما بعد الحداثة (عند فوكو مثلا) بوصفه خطبا "يعتمد بصورة كلية على مقولات الانفصال والاختلاف، ويستخدم مفاهيم العتبة والقائمة والتحول، ووصف السلاسل والحدود" (انظر فوكو: حفرات المعرفة، ص ١٤). وللملاحظة أنه بينما كان هذا التصور للتاريخ عند فوكو، سلسلة قاطع، يقصد إلى إقصاء مفاهيم الأصل الثابت أو للتركز التي ظلت الفلسفة الغربية تدور حولها، من حقل التفكير، فإن تصور التاريخ الأشعري جملة أحداث منفصلة كان يقصد في المقابل، إلى تكريس أصل ثابت ومركز تستمد منه الأحداث وجودها ومعنوياتها، واعني أنه بينما يقصد الأول إلى التفكير خارج حقل الميتافيزيقا، فإن التصور الأشعري لا معنى له أبدا خارج هذا الحقل ذاته. ومن هنا ضرورة التمييز بين "تاريخ تقطع وانفصال" يستهدف في سياق ما بعد الحداثة، إنشاء مركزية أي أصل ونهاية، وبين "أصل ثابت" يقتضي تكريس هيكلته ومركزيته بناء التاريخ على نحو من الانفصال والتقطع.

١٠٠- ولله يلزم التنبه بأن هذا التصور الأشعري للانهيار لا يرتفع بفعل من التاريخ، بل من خارجه إنما يؤسس لما يسمو الخطاب العربي المعاصر من تصور (ال سقوط) للملازم له أبدا، لا يرتفع إلا بنهضة، صار بعضهم إلى القطع بأنه لا يستطيع تصويرها ما لم تهم على المبادئ الأوروبية" (انظر: سلامة موسى، ما هي النهضة (سبق ذكره)، ص ٩٠. أو باصلاح اعتقده البعض قلنا فقط، في ما "صلح به أول أمر هذه الأمة". وهكذا بات الخطاب لا يعرف سبيلا إلى الإصلاح أو النهضة، إلا باستعارتها من خارج واقعه.

١٠١- دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٧٠.

الأجسام تتقاهى إلى أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها، ليس للجزء الواحد منها كم بوجه^(١٠٣). وإذا يبدو أن (الكَم) يلحق بالجوهر "إذا اجتمع بعضها على بعض"^(١٠٣) فإنه يمكن المصير إلى أن (المدة) تلحق بالأنات "إذا اجتمع بعضها على بعض" بالمثل. وهكذا تكون (المدة) -وهي جوهر الزمان- لا من الآن نفسه (الذي يبدو كالجوهر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به)^(١٠٤)، بل من مجرد اجتماع الأنات إلى بعضها^(١٠٥)، والذي هو -ككل اجتماع داخل النظرية والنسق بأسره- اجتماع مجاورة فقط. ومن هنا كون الزمان الأشعري، هو "مجموع ذرات منفصلة أو أنات يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر"^(١٠٦) لأن كل ما يجمع الواحد منها بالآخر هو مجرد تجاوره معه. وكالحال في الأجسام، فإن هذا التصور للزمان يقضي على الانفصال والتجاوز، كان لابد أن ينتهي إلى افتراض المفهوم المتضافر معهما في شبكة مفاهيمية واحدة، وأعني به الخلاء، كإطار لحركة هذه الأجزاء أو الذرات المنفصلة، والتي يلح النسق على أنها تكون، ضمن هذا الخلاء -وهيما يتعلق بالزمان طبعاً- حركة انتقال، أو طفر بالأحرى، من الآن إلى آخر يجاوره، ولا يتداخل معه^(١٠٧). الأمر الذي

١٠٢- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين (سبق ذكره)، ص ١٩٦.

١٠٣- المصدر السابق، ص ١٩٧.

١٠٤- والحق أن كون (الآن)، في الزمان، هو كالجوهر الفرد، في الأجسام، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به، إنما يجعل من وحدة الزمان -كوحدة الجسم- شيئاً خارجياً محضاً، الأمر الذي يعني أن الزمان -والتاريخ بالتالي- معرض -كالجسم تماماً- للتصدع والانهيار في كل لحظة، وذلك من حيث يفتقر الواحد منها (أعني الزمان والتاريخ والأجسام) إلى أي مقوم باطني لوحده، أو حتى وجوده، وهنا، فإنه وكما أن الله هو الذي يحفظ الجسم في الوجود من خلال الخلق المستمر له، فإنه، هو وحده أيضاً، الذي يمكنه إحياء التاريخ من عثرة انهياره وتمسده. ولعل في ذلك تفسيراً لما صار إليه النسق من تصور الانهيار في التاريخ، لا يرتفع إلا بالحضور الفاعل لله فيه، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل والمثال بالطبع، والتي يبدو القول بتكرارها بمثابة الاستدعاء لنظرية "الخلق المستمر" من حقل التطولوجيا إلى حقل التاريخ.

١٠٥- ولقد كان ذلك مما يقتضيه النسق حتماً، إطلاقاً لقدرة الله بالطبع، وذلك لأن اجتماع الأنات -بحسب منطق النظرية- لا يكون من نفسها، بل من الله، الأمر الذي يعني أن (المدة) -الزمان- هما من الله، أو أنهما الله نفسه. ولعل ذلك يتسق مع ماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأثر من التحذير عن سب النهر، لأن الله هو النهر، والمجيب، حقاً، أن هذا الإطلاق الإلهي المستفاد من تصور "الله هو النهر"، قد استحال -وكالمهد أبداً- إلى ضرب من "الإطلاق السياسي"، يستفاد من تصور "السلطان هو الزمان" بالمثل، وهو التصور الذي أكدته رواية لابن قتيبة في "عيون الأخبار" يقول فيها: "سمع زيد رجلاً يسب الزمان (لاحظ التماثل مع سب النهر)، فقال: لو كان يدري ما الزمان لما قبلته، وإنما الزمان هو السلطان". نقل عن محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (سبق ذكره) ص ١٨٩.

١٠٦- علي ماسي التشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٧، ص ١٧٥.

١٠٧- ذلك أنه إذا كان العالم ملأه من تلك الإجراءات، فإن ذلك ما تستحيل معه حركتها إلا تداخلاً قطعاً، وهو الضرب من الحركة الذي يرفضه الأشاعرة تماماً، ولذلك لجأوا إلى افتراض الخلاء لتصبح الحركة تجاوراً ممكنة. انظر: ابن ميمون:

دلالة الحائرين، ص ١٩٧.

يعني أنها -وكل حركة تتبلور في إطار نظرية الجواهر والأعراض الأشعرية- حركة انفصال، لا اتصال. ولعل هذا التصور للزمان تتحرك أناته بانفصال وتجاوز، لا اتصال وتداخل، إنما يحيل إلى أن هوة من الفراغ أو العدم تقوم بين كل اثنين من هذه الأناث، وذلك من حيث إن كل آن، إنما يتفصل ويستقل بهذا الفراغ أو العدم المجاور له، عن الآن الذي يلحقه، وهو ما يعني -بالطبع- أن أجزاء العدم تتغلغل أجزاء الزمان، تماما كما أن أجزاء السكون تتغلغل -فيما يدا أنفا- أجزاء الحركة^(١٠٨) والحق أن هذا التصور للعدم يتغلغل أجزاء الزمان، كان بمثابة الأساس المنطقي لما صار إليه التسق من استحالة أن يبقى المرض زمانين، أو بالأحرى، أنين، لأن ما بين كل آن في الزمان وآخر من الفراغ أو العدم لا بد أن يطل المرض، وأعني أن العدم الذي يفصل أنا عن آخر في الزمان، لا بد أن يطل المرض، وكل ما هو وجود في الزمان بالطبع، فينعدم بدوره، ثم يتجدد خلقه، مع تجاوز هذا العدم (الكامن في صميم الزمان يفصل أناته)، والظفر إلى آن آخر. وهكذا، مثلا، فإنه إذا كان الآن (أ) يتفصل عن الآن (ب) بدم يقوم بينهما، فإن المرض الحادث في الزمان، سيوجد في الآن (أ) ثم يتجدد وجوده (وجودا منفصلا ومستقلا عن الوجود الأول) في الآن (ب)، وأما فيما بينهما فإنه سيعتمد، لا محالة، بالعدم القائم بينهما. وإذا يبدو أن عدم الأعراض ويطلونها في ثاني حال وجودها، إنما يعد -تبعاً لذلك- مجرد نتاج مباشر للبناء الأشعري للزمان انتقالا -أو ظفرا- من آن إلى آخر يفصلهما العدم-، وما يعني أن عدم الأعراض -في التسق- لا يكون من نفسها (حتى لا تكون لها أي قدرة أو فعل)، ولا يكون من الله، بل من الزمان باعتبار بنائه -فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن التسق قد انتهى إلى استتباط الطابع العدمي للمرض (وللجواهر بالتالي)، استتباطا منطقيا من بناء الزمان، والملاحظ أن هذا الاستتباط المنطقي لعدم الأعراض والجواهر من بناء الزمان، إنما يرتبط بتصوير القدرة الإلهية، في

١٠٨- فلا معنى للأشاعة إلى أن المسافة والزمان والحركة المكانية، ثلاثها متكافئة في الوجود، أعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، وإن بانقسام أحدهما ينقسم الآخر، وعلى نمبته" (انظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ١٧٨) فإنه يمكن المصير -يصيب هذا التكافؤ- من التمييز الأشعري بين حركة سريعة (تتغلغل سكونات أقل)، وحركة بطيئة (تتغلغلها سكونات أكثر)، إلى أن الحركة الأولى يكافئها زمان تتغلغل أجزاء عدم أقل، في حين أن الحركة الثانية يكافئها زمان تتغلغل أجزاء عدم أكثر. وذلك لا باعتبار أن الزمان من لواحق الذات فتخصه سريعا حيناً، وبطيئاً حيناً آخر، بل باعتباره أنه من لواحق الموجودات التي تتخلل حركتها سكونات أكثر حيناً، فتحيل إلى زمان يتغلغل عدم أكثر، وحيناً آخر تتغلغل حركتها سكونات أقل، فتحيل إلى زمان يتغلغل عدم على نحو أقل. والحق أن هذا التصور للزمان (يتخلل العدم حيناً أكثر وحيناً أقل)، إنما ينطوي على إمكان التمييز -في سياق التاريخ- بين تاريخ يتخلل الانهيار على نحو أقل، وتاريخ آخر يتخلل الانهيار على نحو أكثر. ومن هنا فإنه يؤسس للتصور الأشعري لتاريخ الانهيار اللاحق على لحظة الفضل والمثال، وذلك من حيث يبدو الانهيار الذي يتخلل هذا التاريخ أقل أولا - (وأعني مع دنو لحظة الفضل)، ثم يتزايد تخلفه لهذا التاريخ مع تزايد البعد عن هذه اللحظة.

النسق، ذات تعلق وجودي فقط، ومن دون أي تعلق عددي البتة. فإن أثر القدرة عندهم (يعني الأشاعرة) لابد أن يكون وجوديا، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم^(١٠٩)، ومن هنا تصوره (أي العدم) نتاج ضرورة منطقية، لا فاعلية إلهية.

ولعله يبدو أن هذا التصور -في سياق الأنطولوجيا- لعدم الأعراض إنما يكون من الزمان، في حين يكون تجددهما (وتكرارهما) في الوجود من الله، إنما يؤسس لتصوير الانهيار في سياق التاريخ (الذي يوازي عدم الأعراض في سياق الأنطولوجيا) يكون من الشيطان أو بالأحرى من التاريخ نفسه، في حين يكون رفع هذا الانهيار وقهره (الذي يوازي تجدد الأعراض) من الله أيضا، الأمر الذي يعني أنه فيما تتكشف الأنطولوجيا عن فاعليتين، أحدهما فاعلية إعدام (وتكون من الزمان)، والأخرى فاعلية قهر هذا الإعدام ورهقه بالخلق المتكرر للأعراض (من الله)، فإن التاريخ، بدوره، يتكشف عن ذات الفاعليتين، وأعني بهما فاعلية الانهيار (وتكون من التاريخ)، والأخرى فاعلية قهره وتغلبه بتكرار اللحظة -المثال (وتكون من الله). ولعله يلزم التوفيه، هنا، بأن تصور عدم الأعراض يكون من الزمان، لا يعني أبدا إثبات فاعلية حقة له، حيث الفاعلية الحقة إنما تتعلق -حسب النسق الأشعري- لا بالإعدام، بل بالإيجاد فقط، ومن هنا فإن ما يُضاف إلى الزمان من الفاعلية في هذا السياق، إنما هي -وكل فاعلية لما سوى الله في النسق- فاعلية بالمجاز، لا الحقيقة. وهكذا لا يكون عدم الأعراض نتاج فعل الزمان، بل نتاج مجرد بنائه على نحو من انفصال أناته وتغلل العدم أجزائها، تماما بمثل ما أن تصور الانهيار من التاريخ (أو حتى الشيطان)، لا يعني إثبات فعل له، بل يكون الانهيار -أيضا- من التاريخ بحسب بنائه على نحو من الانفصال بين لحظة أولى (جوهرها الفضل)، ولحظات لاحقة (جوهرها التدهور). وبالرغم من ذلك، فإنه يبقى أن ما يبدو -في الأنطولوجيا- من كون فعل الله (خلقا للأعراض) يكون مشروطا بفعل الزمان -ولو مجازا- (إعدامها لها) إنما يتماثل تماما مع ما يبدو -في التاريخ- من تصور فعل الله (قهرًا للإنهيار) يكون مشروطًا بفعل التاريخ -أو الشيطان- ولو مجازًا أيضا- (إنتاجا وتكريسا له)، الأمر الذي يبدو أنه البناء الأنطولوجي للزمان يمارس هيمنة معرفية شاملة على تصور التاريخ الأشعري.

والملاحظ أن هذه الهيمنة للزمان على التاريخ لا تقف عند حدود أنبائهما بكيفية تكاد أن تكون واحدة فقط، بل تتخطى إلى تعريفهما بما يعيل إلى توحيدهما، لا على صعيد إنتاج الدلالة فقط، بل وحتى على صعيد المفردات المستخدمة أيضا. فإذا الزمان على مذهب الأشاعرة، أنه متجدد يُقدَّر به متجدد، وقد يتماكن بحسب ما هو مُتصور للمخاطب، فإذا قيل: متى جاء زيد؟ يقال عند طلوع

١٠٩- محمد نوي بن عمر الجاوي-شرح الدرر القريد في عقائد أهل التوحيد (سبق ذكره)، ص ٢١ ولعل ذلك يرتبط بتصوير الأشاعرة للعدم، ليس فعلا، بل خهابا للفعل وتوقفا عنه بالأحرى.

الشمس، أن كان مستحضرا لطلوع الشمس، ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحيّ زيد. ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام، فيقول القارئ: لأتيتك قبل أن تقرا أم الكتاب، والحرّة: لبت فلان عندي قدر ما تغزل كبه.. وعلى هذا كل بحسب ما هو مُقدّر عنده بقدر غيره^(١١٠)، فإنه يبدو -حسب هذا التعريف- أن الزمان يقارن المتزمن فيه ويلازمه، وإلى حد يمكن معه القطع، بأنه لا زمان ألبته من غير المتزمن فيه، بل إنه "يبطل ببطالان الموجود المتحرك (أي المتزمن)، ويوجد بوجوده، إذ هو مُقدّر بهركته"^(١١١). والحق أن هذا الترابط بين الزمان والمتزمن إنما يرتبط جوهريا بما صار إليه النسق الأشعري من الرفض والإنكار "لزمان مطلق" يمثل إطارا للأحداث مستقلا ومتميزا عنها، حيث "الإحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن، وكذلك الإحالة إلى مدة مطلقة (زمان مطلق) هي جوهر، لا ترتفع بارتفاع العالم (المتزمن)، كلاهما إحالة على شيء، لا الإدراك بثبته، ولا الوهم بتصوره"^(١١٢). إذ بدأ أن زمانا كهذا هو "وجود وحداني، مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، لا يقبل المدم لذاته، فيكون (أولا يمكن تصوره -بالأحرى- (لا) واجبا بالذات"^(١١٣)، وأعني أنه لا يمكن تصور الزمان، حال كونه مطلقا، إلا إلها، أو كآله. ومن هنا ما صار إليه النسق من ضرورة تصوره (أي الزمان) يقارن المتزمن ويلازمه، فيبطل ببطالانه، ويوجد بوجوده، وحتى يتجدد بتجديده.

والحق أن هذه الدلالة القصوى لتعريف الزمان، على مذهب الأشاعرة (ويعا تطوي عليه من تصور الزمان، لا إطارا عاما للحدث يستقل ويتميز عنه، بل تراه والحدث في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر)، هي ذات الدلالة المستفادة من التعريف المتداول للتاريخ، (وعلى مذهب الأشاعرة أيضا، فيما يبدو). فإذ التاريخ "في اللغة (هو) الإعلام بالوقت، يقال أرخت الكتاب وورخته، أي، بينت وقت كتابته"^(١١٤) وفي الاصطلاح هو "تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع"^(١١٥)، وإنه -لذلك- "علم يُبحث فيه عن الزمان وأحواله، وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته"^(١١٦)، فإنه يبدو -حسب هذا التعريف- أن التاريخ، كالزمان، يقارن الحدث المؤرخ له ويلازمه، وإلى حد يمكن معه القطع بالمثل، بأنه لا تاريخ ألبته إلا بحدث يُسند إليه. وإذ يبدو التاريخ والحدث -

١١٠- الأيجي: الموافف (سبق ذكره)، ص ١١٢.

١١١- أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي: الأزمنة والأمكنة، (مجلس دائرة المعارف)، حيدر آباد، ١٣٣٢هـ، ص ١٤٨.

١١٢- أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي: الأزمنة والأمكنة (سبق ذكره)، ص ١٥١.

١١٣- الأيجي: الموافف، (سبق ذكره)، ص ١١٠.

١١٤- السخاوي: الإحسان بالتوقيف لم ذم أهل التاريخ، (سبق ذكره)، ص ٣٨٢.

١١٥- الكافيحي: المختصر في علم التاريخ، نشرة روزنثال ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره) ص ٣٣٦.

هكذا- في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ-كالزمان- لا إطارا عاما للحوادث يستقل ويتميز عنها، بل هو والحدث شيء واحد، وذلك من حيث يجري اختزاله (أي التاريخ) في مجرد تعيين موضوع الحدث وتوقيته. وهكذا فإن تصورا للزمان لا ينفك عن الحدث المتزمن فيه، قد استحال إلى تصور للتاريخ لا ينفك-بالمثل- عن الحدث المُمَوَّخ له. والحق أنه يبدو أن توحيدها-فيما يتعلق بالتعريف- بين كل من الزمان والتاريخ، هو أمر لا يقف عند هذا الحد من وحدة الدلالة، بل يتجاوزها إلى وحدة المفردات المستخدمة في الصياغة اللغوية لكل منهما تقريبا. وهكذا فإن تعريفنا للتاريخ هو "مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث آخر"^(١١٧)، إنما يتوحد - ويقاموس مفرداته تقريبا- مع تعريف للزمان (أو الوقت) "هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل وعمل"^(١١٨).

وأخيرا، فإنه إذا كان ما يفيد تعريف الزمان (الأشعري) من التلازم بينه وبين المتزمن فيه، إنما يحيل إلى أن ما يلحق بالزمان من الانفصال لابد أن يلحق بالمتزمن فيه أيضا، فإن هذا الانفصال ذاته كان مما لابد أن يلحق بالتاريخ أيضا، لا باعتبار أن المتزمن (بوصفه حدثا بالطبع) هو مادته، بل وباعتبار تعريفه (حسب كل من السخاوي والكافيجي) كبحث عن وقائع الزمان (وأحداثه) من حيثية التعيين والتوقيت. إذ الاستفادة من هذا التعريف أن غاية الجهد التاريخي إنما تنصرف فقط إلى مجرد تعيين موقع الحدث وتوقيته حدوثه، ومن دون الاهتمام البتة برصده في علاقته بما سبقه أو يلحقه من أحداث. ومن هنا -لاشك- ما طبع هذا الجهد التاريخي من هيمنة الخبر كالية لإنتاجه، حيث الخبر عن الحدث... كل خبر (هو) تام بنفسه، ولا يحتمل إشارة إلى أي نوع من المواد المكملة، (الأمر الذي يعني أنه) لا يتيح تشبيها الصلة السببية بين حادثتين أو أكثر... (ولهذا فإنه) إذا تَوَّجَن الكتاب التاريخي من أكثر من خبر واحد، كما تقتضي بذلك الحاجة، فإن الخبر الواحد يوضع بجانب الخبر الآخر (وضع مجاورة بالطبع)^(١١٩)، وأعني أن شكل الكتابة التاريخية قد انبنى، بدوره، بحسب تصور للزمان والمتزمن فيه، والتاريخ بالتالي، على نحو من الانفصال والتقطع، الأمر الذي جعل هذه الكتابة مجرد حقل للجزيئي (الخبر-الحدث)، لا تتجاوز إلى إطار تركيبى أشمل ينطويه مع غيره^(١٢٠).

١١٦- المصدر السابق، ص ٢٢٧.

١١٧- الكفاجي: المختصر في علم التاريخ، نشرة روزنتال ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره)، ص ٢٣.

١١٨- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ١١٦.

١١٩- فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، (سبق ذكره)، ص ٩٦.

١٢٠- وحتى حين بدا أن خطابا عن التاريخ، في مقدمة ابن خلدون، قد بلغ عتبة الوعي بإطار تركيبى أشمل ينطوي الحدث مع غيره، فإن ممارسته الكتابية (في المعبر) قد ظلت على وفاء للممارسات الكتابية عند سابقه، الأمر الذي يعني أن أشكال الكتابة التاريخية، عند المسلمين، قد دامت أبدا مجرد حقل للجزيئي لا تتجاوز ألبته.

ومن هنا ما لاحظته أحدهم عن "ما يمتاز به مؤرخو العرب الأقدمون من القدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا، غير أنهم لم يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع"^(١٢١) ولعله يبدو -هكذا- أن الزمان الأشعري، بتمريفه وبنائه، إنما يمارس مهنة معرفية شاملة على التاريخ، لا تعريفًا وبناءً فقط، بل وشكلا كتابيا أيضا .

وإذا كان قد بدأ، هكذا، أن انهيار التاريخ، وتصور هذا الانهيار يرتفع، لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (فيما بدا أنه من الله)، إنما يجد ما يؤسسه في البناء الأشعري للزمان، فإن اختزال هذا الفعل (الذي يرتفع به الانهيار) في مجرد تكرار اللحظة -المثال، (أعني لحظة النبوة)، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية الكسب الأشعري، إذ التكرار للحظة ما، هو، في حقل التاريخ، أدنى إلى الكسب في مجال خلق الأفعال، وذلك من حيث ينطوي التكرار على تصور هذه اللحظة -المثال، أو موضوعها -بالأحرى- وهو الوحي، هوية متلفة على نفسها لا تتفتح على شيء خارجها في العالم، وهو ما يرتبط بتصورها على نحو من الاكتمال المطلق والنهاي، والذي يستحيل معه إلا الاحتفاظ بها عبر التكرار. وإذ يعني ذلك استحالة كون هذه اللحظة (المراد تكرارها) موضوعا لفعل معرفي خلاق، أعني فعل استيعاب وتجاوز، -بل موضوعا لضرب من المعرفة الاجترارية الفقيرة التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها واستيعابه بالطبع، بل إلى الاحتفاظ به والتوحد معه، فتلغي ذاتها كفعل خلاق، وتبقى فقط كفعل تكرار (وهو فعل بالمجاز لا شك)- فإن ذلك يؤول إلى الإقصاء الشامل لأي فاعلية معرفية حقة للإنسان بإزاء هذه اللحظة المراد تكرارها، ويحيت تبقى فاعليته بإزائها هي فاعلية مجازية، لا حقيقية. وليس من شك في أن مثل هذا التصور للفاعلية الإنسانية هي، في حقل التاريخ، فاعلية مجازية (وذلك بما هي مجرد فاعلية تكرار)^(١٢٢)، إنما يجد ما يؤسسه -في النسق- في تصور الفاعلية الإنسانية في مجال خلق الأفعال، هي أيضا فاعلية مجازية (وبما هي مجرد فاعلية تكرار كذلك). فإذا بدأ للأشاعر أن 'في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع'^(١٢٣)، فإن الأشعري قد صار إلى "أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أريد العبد وتجسد له. ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون (هذا الفعل) خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته"^(١٢٤). وهكذا اضطر الأشاعر للمخاطبة بقدرة للعبد

١٢١- دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (سبق ذكره)، ص ٨٠.

١٢٢- وإذ التكرار في حقل التاريخ، لا يكون فقط لنموذج الفضل والمثال، بل وكذا النموذج الكفر والانحدار (أعني كفر إبليس)، فإن ذلك يؤول إلى الإلحاق الأشعري على الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ، ويحيث بدأ الإنسان في التاريخ الأشعري مجرد أداة لله أو الوحي ثلثة، وللشيطان ثلثة أخرى.

١٢٣- الجويني: المفيدة النظامية، (سبق ذكره)، ص ٤٤.

١٢٤- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره) ص ٩٧.

في فعله، فرارا مما يؤول إليه نقي أي أثر لها من "قلمع لطلبات الشرائع" حسب الجويني، والحق أن الأمر لا يتجاوز مجرد المخيلة بهذه القدرة، لأن تحليلها يؤول إلى أن حضورها، عند الأشاعرة، ليس حضورا بالحقيقة، بل بالمجاز. إذ ثمة الاتفاق، بينهم، على أنها قدرة حادثة (أعني مخلوقة للإنسان (العبد)، لا جوهر أصيلا فيه)، وأنه لا تأثير لها البتة في الإحداث والخلق (حيث لا يتجاوز تأثيرها حدود كسب الفعل فقط)، وثمة أيضا أنها -كالأعراض- لا تبقى زمانين^(١٢٥)، الأمر الذي يعني أنها ليست جزءا من الطبيعة الحققة للإنسان، بل مجرد عرض طارئ يلحق به لحظة اكتساب الفعل، وتبطل في ثاني حال وجودها، -وأعني- في كلمة واحدة- أنها تتأتى من أنها تكون قدرة على التكرار فقط. إذ يحيل تصور الفعل "خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته، إلى التمييز في العقل، بين مستوى خلقه من الله (الذي يكون إبداعا)، وبين مستوى كسبه من العبد (الذي لا يكون إلا تكرارا)، حيث الكاسب لفعل هو مخلوق له سلفا، لا يفعل بالطبع إلا أن يكرره. وهكذا تبدو القدرة، في مجال خلق الأفعال، هي قدرة على التكرار لفعل مخلوق سلفا، تماما بمثل ما كانت الفاعلية، في حقل التاريخ، هي أيضا فاعلية تكرار للنموذج الجاهز والمكتمل سلفا. ولعل هذا التوازي يؤكد على أن سلب الإنسان قدرته، في مجال خلق الأفعال، كان التوطئة الضرورية التي انبنى عليها سلبه الفاعلية في حقل التاريخ.

والحق أن التوازي بين الكسب في الأفعال، والتكرار في التاريخ، يتبدى -على نحو أعمق- في اكتشافهما من ثابت بنيوي واحد ينتظم بناءهما معا، وأعني به الانفصال بين عناصر بناء كل منهما^(١٢٦). إذ يحيل (التكرار)، في التاريخ، إلى الانفصال بين نموذج (يُراد تكراره) هو جاهز ونهائي ومكتمل أبدا، وبين فاعل (يقوم بالتكرار)، ولا ينطوي بازاء اكتمال النموذج ونهائيته، على أي فاعلية حقة، بل لعله ينطوي على مجرد نقصه. وإذن فإنه الانفصال بين النموذج بكماله، وبين الفاعل (مجازا بالطبع) بنقصه ودونيته، وهو الانفصال ذاته الذي ينطوي عليه الكسب، في الأفعال، بين الفعل والفاعل، وأعني بين الفعل يكون من الله خلقا، وبين الفاعل (مجازا بالطبع أيضا) يكون مجرد كاسب للفعل بقدرة ناقصة كذلك. وهكذا يتكشف التوازي بين الكسب والتكرار، لا عن مجرد الإقصاء الشامل

١٢٥- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢١٧.

١٢٦- وهكذا يكاد الانفصال أن يكون المقولة الأكثر جوهرية في النسق بأسره، وذلك لا من حيث ينتظم فقط نظام بنيتها الأشمل، بل ومن حيث ينسرب في ثبايا كل عناصره الجزئية. وإذ الانفصال -أو الانفصام- يرتبط بشقاء الوعي وعجزه عن بلوغ الوحدة الجوهرية فيما وراء تعارضاته التي يشقى بها، فإن ذلك يحيل بالطبع، إلى شقاء النسق الأشمري بتعارضات ثنائياته التي يزخر بها، وعجزه عن بلوغ الوحدة التي تتجاوز انقسامها. بل أنه يبدو وكأن ما يتصوره النسق "وحدة" يتجاوز بها ثنائية ما -كالجبر والاختيار مثلا- وأعني مفهوم الكسب، إنما يمثل تكريسا للثنائية لا تجاوزها.

لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ والأفعال، بل ومن أنبائهما بكيفية واحدة تقريبا، وأعني على نحو من الانفصال والتمايز بين عناصر بنائهما.

والحق أن هذا الذي ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار أبداً - إن في انهياره (تكراراً لنموذج الكفر يجسده إيليس)، أو في سعيه لرفع انهياره (تكراراً لنموذج الفضل تجسده النبوة) - وما يرتبط بذلك من اختزال التاريخ - خصوصاً مع الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية عن فضائه - إلى مجرد فضاء لدراما الصراع الأزلي بين الله وأنبيائه (نموذج الفضل)، وبين الشيطان وحلفائه (نموذج الكفر)، إنما يعكس الصراع الجوهرى بين النقل والعقل، والذي يمرى في ثأيا النسق الأشعري بأمسه، ولعل ذلك يتأكد، على نحو حاسم، من ملاحظة أنه في حين يرادف النقل (كلام الله)، فإن النسق قد راح، في المقابل، يرى في الرأي والعقل شيئاً يقارن الشيطان ويميزه، وذلك من حيث صار إلى أن أول شبهة وقعت في الخليفة (هي): شبهة إيليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص^(١٢٧). وإذا التاريخ الأشعري، هكذا، مجرد وجه لصراع العقل والنقل في النسق، وبما يعني أنه لا ينعكس عن تصارع إرادات وقوى حية (تمارس الفعل في العالم)، بل عن تصارع مقولات تقوم خارجه، فإن ذلك يؤكد على أنه ليس ثمة - عند الأشاعرة - أي حضور للتاريخ الحق، بل ثمة التكرار له والتمالي عليه فقط^(١٢٨).

وإذا كان قد بدا - مما سبق كله - أن التأسيس المعرفي من نسق العقائد لتصوير التاريخ الأشعري يتجاوز نظام بنية التصور إلى بناء عناصره وأهكازه الجزئية أيضاً، فلعله يلزم - إكمالاً لدائرة هذا التأسيس المعرفي - بيان الكيفية التي راح يؤسس بها نسق العقائد ذاته لآليات التي راح يتحقق بها هذا التصور في الكتابات والأعمال التاريخية، وأعني إنه يلزم الانتقال من تأسيس النسق العقائدي لتصوير التاريخ (بنية وعناصر جزئية) إلى التأسيس أيضاً لآليات إنتاجه للتاريخ الفعلي.

ثالثاً - من التصور إلى آليات إنتاجه للتاريخ؛

يبدو أنه لا بد للتصور (أعني أي تصور في أي حقل معرفي) من جملة أدوات وآليات يتحقق بها في حقل الكتابة، وإلا فإنه يبقى أسير مجرد (النظر)، فلا يستحيل إلى (ممارسة) يتسع بها محيط الثقافة التي تتلوه. وإذا يعني ذلك أن آلية ما هي وسيط يستحيل عبره التصور - في حقل معرفي ما - من

١٢٧ - الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، (سبق ذكره)، ص ١٤.

١٢٨ - وهكذا يبدو الأمر كالحال في الخطاب العربي المعاصر، الذي تكشف بدوره، لا عن تناقض حقه، بل عن جملة نقائص زائفة تفرض نفسها عليه من الخارج، الأمر الذي يحيل إلى أنه لا حضور فيه لتاريخ حق، بل ثمة التكرار له والتمالي عليه أيضاً.

بنية نظرية إلى ممارسة كتابية، فإنه يلزم التنويه بأن هذا "الوسيط" إذا كان لابد أن يحتفظ بنظام بنية التصور وخصائصها الغارة، فإنه لابد أيضا أن يخضع لقواعد وشروط الكتابة كعمل ينطوي على قوانين تخصه. وإذا كان ذلك يعني أن الكتابة ليست فعلا محايدا يتحدد بالآلية المنتجة له فقط، بل إنه يحددها كذلك، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن آلية ما -في حقل معرفي ما- قد تتطور في ارتباط مع تطورات تخص فعل الكتابة أساسا، ولكن من دون أن يعني ذلك، بالطبع، أنها لا تحقق نظام بنية التصور الملائم في فضاء هذا الحقل المعرفي. إذ بالرغم من أنها قد تبدو، في الظاهر، غريبة عن نظام بنية التصور، بل وحتى على تعارض معه، إلا أن تحليلا لبنائها العميق يؤول إلى أنها تحقق ذات التصور، ولكن على نحو أكثر خفاء.^(١٢٩)

والحق أنه يبدو أن "الإسناد" كان هو الآلية التي راح يتحقق بها التصور الأشعري للتاريخ في حقل الكتابة. ولعل ذلك يرتبط بأنه يحقق، على نحو نموذجي، ما ينطوي عليه التصور من هيمنة الانفصال، لا على نظام بنيتها فقط، بل وعلى بناء عناصره الجزئية أيضا. إذ الإسناد يعيل، على صعيد الكتابة التاريخية، إلى ما يمكن اعتباره ضربا من الكتابة بالانفصال، لا بالاتصال، حيث الخبر -في سياق الكتابة الإسنادية- لا ينطوي ذاتيا على ما يمكن أن يقوم به (صدقا أو كذبا)، ولذلك فإن التقويم يأتيه من الإسناد الخارجي، أعني من مجرد الشهادة عليه. وإذ الأمر كذلك، فإنه (أعني الخبر) لا ينطوي -تبعا لذلك- على ما يمكن أن يرتبط به مع خبر آخر أو أكثر، بل إن كل خبر يكون أدنى إلى "الجوهر الفردي" الذي يستقل ويصير عن جوهر فرد -أو خبر- آخر. ومن هنا فإن العلاقة -دائما ضمن الكتابة الإسنادية- بين خبرين أو أكثر، هي علاقة خارجية ومطارئة، ولا تحيل إلى أكثر من وضع أحدهما إلى جانب الآخر، وضع مجاورة فقط، الأمر الذي يعني كتابة الواحد منهما في انفصال كامل عن غيره، ويعيث يبدو تصنيف جملة أخبار، في حقل هذه الكتابة، أمر غير خاضع لمنطق باطني يقتضي نظاما في ترتيبها على نحو ما، بل يخضع لموامل خارجية معضنة. ولقد كان ذلك كله مما يقتضيه تصور التاريخ انهيارا وتدهورا، وذلك من حيث لاح -فيما سبق- أن هذا التدهور ينتمي، جوهريا، على تصور لمحطات التاريخ موضوعا للانفصال والتجاوز وعلى خارجية العلاقة فيما بينها، لأنها لا تقول -والحال كذلك- إلى خبرة تتراكم أو وعي يتطور، وكلاهما بالطبع ما يجعل تقويض التدهور، أعني التقدم ممكنا.

١٢٩- ولعل في ذلك تفسير لما يبدو من أن بعض الأضاعرة، في حقول معرفية شتى، قد صاروا -في ارتباطا مع شروط الكتابة داخل هذه الحقول- إلى بلورة آليات، بدا -للوهلة الأولى- وكأنها تصادم مع مقتضيات نظام بنية النسق الأشعري. ويشار خاصة إلى ابن خلدون (في حقل التاريخ)، وعبد القاهر (في حقل البلاغة)، لكنه يلاحظ أن تحليلا لهذه الآليات، أعني "طبائع العمران" عند ابن خلدون، و"النظم" عند عبد القاهر، يؤول إلى أنها لا تخرج -في التحليل الأخير- عن نظام بنية النسق.

وهكذا يبدو "الإسناد" الألية الأكثر ملائمة من غيرها لتصوير التاريخ الأشعري. ومن هنا هيمنته (أي الإسناد) على دائرة العمل التاريخي، الأمر الذي جعل نقد ابن خلدون لتقاليد الكتابة التاريخية السابقة عليه، يكاد أن يكون بأسره مجرد نقد لنمط الكتابة الإسنادية في حقل التاريخ، لا غير. إذ بدا له أن كثيرا مما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، (كان) لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غشا أو سمينا^(١٢٠)، يعني -بالطبع- أنها نتاج مجرد اعتمادهم على "الإسناد". حقا أن الإسناد -وكان ابن خلدون على وعي بذلك- قد انسرب إلى حقل الكتابة التاريخية من ميدان "الحديث النبوي" الذي اثبت فيه (أي الإسناد) فعالية كبيرة. لكنه يبدو أن حدوده قد راحت تتبدى في حقل التاريخ على نحو لافت، وذلك من حيث بدا استحالة ضبط سلاسل الإسناد بالنسبة للخبر التاريخي، على نحو ما كان ممكنا بالنسبة للأحاديث النبوية، الأمر الذي جعل المؤرخين يكتفون، في الغالب، بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، دون ضبط سلسلة إسناد، ومعتذرين عما يمكن أن يكون هناك من كذب أو خطأ في الخبر بأننا "إنما أدبنا ذلك على نحو ما أدى إلينا"^(١٢١). والحق أنه بدا لابن خلدون أن الأخطاء والأكاذيب (أو المغالط) في مثل هذا التاريخ، هي من الكثرة إلى حد أننا "قد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب (يعني المقدمة) بالإطنباب في هذه المغالط، فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء (يعني الأخبار) وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر، والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ وأهيا مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعد من مناحي العامة"^(١٢٢). وهكذا آل الإسناد بالتاريخ -فيما يرى ابن خلدون- إلى مجرد حقل للاختلاط والتشويش والارتباك، فصار علما مهتذلاً من مناحي العامة، حيث "استخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته (أي التاريخ) وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالمهمل، والليباب بالقشر، والصادق بالكاذب"^(١٢٣). وهكذا فإن فعالية الإسناد في "علم الحديث النبوي" لا يمكن أن تكون البتة منتجة لفعاليته في علم التاريخ، الأمر الذي بدا لابن خلدون مرتبطاً بطبيعة الخبر في كلا العلمين، حيث الخبر في "علم الحديث" هو من قبل "الأخبار الشرعية"، (التي معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صفة الظن الثقة بالرواية بالمعالة والضبط، (يعني) التعديل والتجريح أو الإمتداد)^(١٢٤). وأما الخبر في التاريخ، فإنه من قبيل "الأخبار عن الواقعات

١٢٠- ابن خلدون، المقدمة، ج١ (سبق ذكره) ص ٢٩١.

١٢١- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١، (سبق ذكره) ص ٧.

١٢٢- المصدر السابق، ص ٢٢٠.

١٢٣- ابن خلدون، المقدمة، ج١، (سبق ذكره)، ص ٣٢٠.

١٢٤- المصدر السابق، ص ٢٣١.

(التي) لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك يجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل (يعني الإسناد) ومُقَدِّما عليه^(١٢٥). وبعبارة أخرى، فإن تمحيص هذا النوع من الخبر التاريخي إنما هو بمعرفة طبائع الممران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة (أي بالإسناد)، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلا (بالنسبة لطبائع الممران)، فلا فائدة للتفكر في التعديل والتجريح (أو الإسناد)^(١٢٦). وهكذا يؤول الأمر بابن خلدون إلى أن يستبدل بالإسناد "طبائع الممران" كآلية جديدة تنظم إنتاج التاريخ^(١٢٧).

وبالرغم من أنه يبدو -هكذا- أن ابن خلدون قد بلور آليته البديلة (أعني طبائع الممران) في سياق وعي نافذ بقواعد وشروط الكتابة التاريخية السابقة عليه، بل وطموح إلى تجاوزها، إلا أن هذه الآلية راحت -وكالإسناد تماما- تحقق التصور الأشعري للتاريخ، وذلك رغم ما يبدو -عند السطح على الأقل- من غريبتها عن النسق الأشعري وتصادمها معه^(١٢٨)، وأعني أنها راحت تحققه على نحو أكثر دقة وخفاء. فإذ الإسناد "يحقق التصور على نحو مباشر، وأعني من خلال ما ينطوي عليه بناؤه من الانفصال الذي ينتظم -وكما سبق القول- لا بنية التصور فقط، بل وبناء عناصره الجزئية أيضا، فإن مفهوم "طبائع الممران" يحقق التصور ذاته، ولكنه على نحو أقل مباشرة، وأعني من حيث تبدو وقائع الممران وأحواله -حسب هذا المفهوم- لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أمورا طبيعية لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محدّدات من خارج طبيعتها الخاصة. ومن هنا فإن أمورا من قبيل "التوحش والتأنس والمصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملوك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع.." (إنما هي جملة) ما يلحق (الممران) من الأحوال لذاته ويمقتضى طبيعته^(١٢٩)، وليس أيّداً يمقتضى الفاعلية الخلافة للبشر، الأمر الذي يعني أن "أحوال الممران هذه، لا

١٢٥- المصدر السابق، ص ٢٢١

١٢٦- المصدر السابق، ص ٢٢٠

١٢٧- وهنا يلزم التنويه، مرة أخرى، بأن هذه الآلية قد استقرت -عند ابن خلدون- التاريخ كخطاب، لا كعمارة -إذ الحق أن ممارستها الكتابية (في العبر) قد احتفظت إلى حد كبير بتقاليد الكتابة الإنسانية عند سابقيه.

١٢٨- وذلك من حيث تتحدث عن "طبائع" ولا مجال أبداً في التسق لشئ يختص "بطبع أو طبيعة ذاتية، لأنه يحيل إلى فاعلية للشئ ولا فاعل إلا الله في التسق. والحق أن انقلاباً جوهرياً قد طال مفهوم الطبع مع الفزالي جعل التسق يُمنع له، حيث أصبحت نسبة الفعل إلى "الطبع" نسبة مجازية غير حقيقية، وأعني نسبة يكون "الطبع" فيها فاعلاً بالمجاز، والله فاعلاً بالحققة.

١٢٩- ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ٣٢٨-٣٣١

تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت لأي سبب، استحالة حدوثها، بل إنها (أي هذه الأحوال) تحدث دوماً ويصرف النظر عن أي عوامل أو محددات تاريخية، لأنها نتاج دورة طبيعة جامدة لا تتوقف على شيء خارجها. والحق أن ذلك يكشف عن رؤية لطبائع العمران (وما تقتضيه من الأحوال) من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماماً عن مجال الفاعلية الإنسانية، ولعلها حسب ابن خلدون نتاج فاعلية الله فقط، وذلك من حيث تكون عنده مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، وذلك رغم أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها. ولعل ذلك يعني أن مفهوم طبائع العمران يحقق تصور التاريخ الأشعري، من خلال سلب الفاعلية الإنسانية عن التاريخ، وجعله إطاراً لفاعلية متعالية عليه، وبمحيث يكون مثله تاريخ أنماط صورية ومقولات، لا تاريخاً للبشر.. وعياً واردة.. وكذا فإنه يحققه عبر تكريس الانهيار والتدهور في التاريخ، وذلك من خلال تصويره (أي التدهور) لا نتاج مجرد البعد من اللحظة -المثال في التاريخ (كالحال في التاريخ الأشعري)، بل من خلال تصويره من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل^(١٤٠).

وإذا كان يبدو، هكذا، أن "طبائع العمران" -كالإسناد قبلها- تحقق تصور التاريخ الأشعري في حقل الكتابة التاريخية، ولكن بكيفية مختلفة، فإنه يبدو كذلك أنها -وكالإسناد أيضاً- إنما تجد ما يؤسسها معرفياً في بناء نسق العقائد الأشعري، الذي بدأ -فيما سبق- أنه يؤسس لبنية التصور، ولبناء عناصره الجزئية كذلك. إذ الإنسان إنما يجد ما يؤسس معرفياً في النظرية الأكثر مركزية في نسق العقائد الأشعري، أعني في نظرية الجواهر والأعراض، وأعني تحديداً في تصور "الجوهر" لا يقوم بذاته، بل بالخلق المستمر من الله للأعراض فيه كل آن من الزمان.. وهو التصور للجوهر الذي بلغ حداً من الجوهرية بات معه يشكل أساساً معرفياً للعديد من مسائل النسق وقضاياها. إذ ثمة التأسيس لأنطولوجيا وإپستمولوجيا أشعريتان، لا مجال فيهما لأي تقوم بالذات، بل تقوم بأنيهما من الله (عبر الخلق المستمر للعالم في سياق الانطولوجيا، والضمان الإلهي لصديق المعرفة (بل ومجرد وجودها) في الإپستمولوجيا)^(١٤١). وثمة وهو الأهم (وأعني من حيث دلالاته بالنسبة للتاريخ) التأسيس المعرفي

١٤٠- ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ٣٢٨-٣٣١.

١٤١- ذلك أن الخلق المستمر للعالم لا يعني، عند الأشاعرة، حفظاً مستمراً لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقاً من الله للعالم بفعل يتجدد في كل لحظة؛ الأمر الذي يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متما سلك واثبات ولو بفعل من الله- بل لسلسلة لا متناهية من العوالم.. وهكذا فإن نفس العالم يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس علماً واحداً، بل سلسلة عوالم تتوالى حتى يُخيل لنا توأمتها (كونها) علماً واحداً (تقلاً عن: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧١). وليس من شك في أن علماً كهذا يفتقر لى أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينياً، إلا بتدخل مفارق. وأعني أن (الوجود) للضمنون بالتدخل الإلهي في كل لحظة يقتضي (معرفة) لابد من ضمائها إلهياً كذلك.

لتصور للفعل، على العموم، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به، بل التقوّم يأتيه من خارجه. وإذا كان هذا التصور للفعل قد استحال، في سياق الأخلاق، إلى تصور للفعل الأخلاقي لا ينطوي في باطنه على قيمة يتعيّن بها حسنه أو قبحه، ولذلك فإن الأحكام (الأخلاقية) لا تثبت (للافعال) إلا بالشرع (من الله)^(١٤٧)، فإنه يؤول، في سياق التاريخ، إلى تصور الخبر (وهو خبر عن فعل أو حدث في الأغلب) لا ينطوي في ذاته على ما يتعيّن به صدقه أو كذبه، بل يأتيه هذا التعيين من خارجه، وأني من الشهادة الخارجية عليه من الرواة والناقلين والثقة بهم، وليس من شك في أن "الإسناد" إنما يجد أساسه ومعناه في مثل هذا التصور للخبر يكون صدقه أو كذبه من سند خارجي، والذي ينبغي بدوره على تصور للجوهر يكاد أن يكون مؤمسا للنسق الأشعري بأسره.

أما طبائع العمران، فإن تصورهما -حسب ابن خلدون- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، وهي عادة، وإن بدا لابن خلدون أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها، فإنها كانت -ومن حيث المبدأ- تقبل الفوات والخرق، وهو ما يُستفاد من ملاحظة ابن خلدون نفسه عن أن "شان المعصية المراجعة في الاجتماع والافتراق في مجارى العادة لم يكن يومئذ (أي في حقبة النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لصرهم وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تلقى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة المعصية لما شغل الناس من صيغة الانقياد والاذعان وما يستترهم من نتائج المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة... فكان أمر الخلافة والملك والمهد والمصيبة ومآثر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل، كما وقع (يعني في قبيل الخارق للعادة). فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم يفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحال تلك الصبغة قليلا قليلا، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان^(١٤٨) وهكذا آلت المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة (كدلائل على صدق النبوة وتأليف القلوب عليها)، إلى أن أصبح أمر الخلافة والملك والمهد والمصيبة (أي طبائع العمران) من قبيل الخارق للعادة أيضا، وبمعنى أن خرق العادة في نطاق الطبيعة (تأييدا للنبوة بالمعجزة)، يوازيه خرق للمادة في نظام التاريخ (تعظيما لها، أي النبوة، وللخلافة أيضا). ولعل ذلك يؤول إلى أن هذا التصور لطبائع العمران (مجرد عادة تقبل الخرق والقوات)، إنما يجد ما يؤمسه في ما ينطويه النسق الأشعري من تصور للسببية، لا ارتباطا ضروريا لا يتخلف بين ظاهرتين، بل مجرد اقتران يقع -حسب الفزالي^(١٤٩)- في مجرى العادة بين ما يُعتقد (في المادة طبعاً) سبباً، وما يُعتقد مسبباً، وهو اقتران لا

١٤٧- الباقلائي: التصهيد، (سبق ذكره) ص ١٠٥ .

١٤٨- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ٦١٦.

١٤٩- الفزالي: تهاوت الفلاسفة، (سبق ذكره)، ص ٢٢٥.

ينطوي على أي ضرورة، ومن هنا قابليته للقوات والتخلف، الأمر الذي كان ضروريا -بالطبع- لبناء المعجزة. ومن هنا قلعله كان يمكن لابن خلدون القول (في العمران)، قياسا على قول الفزالي (في الطبيعة)، أن الأمر في العمران هو أيضا مجرد اقتران يقع في مجرى العادة بين ما يعتقد طبائع (أو أسباب)، وبين ما يعتقد أحوالا (أي مسببات) وهو اقتران لا ينطوي -كذلك- على أي ضرورة، ومن هنا قابليته للقوات والتخلف، الأمر الذي كان ضروريا لنمذجة لحظة النبوة والخلافة.

وأما تصور هذه الطبائع -انطلاقا من الانقلاب الذي طال مفهوم "الطبع"، مع الفزالي، حين أصبح مما لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازا^(١٤٥)- تفعل بالمجاز، لا بالحقيقة، فإنه يمس حضورا لنظرية "الكسب الشعري"، على أن يكون موضوعها "أحوال العمران" وليس أفعال العباد، وبحيث تكون هذه الأحوال هي لله خلقا، وللعمران كسبا، الأمر الذي يعني: بالطبع- إنها تنسب "لطبائع العمران" على المجاز لا الحقيقة، تماما كما تنسب الأفعال إلى العباد مجازا، لا حقيقة، وذلك باعتبار كونهم، لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها.

وإذ يبدو -هكذا- أن دائرة التأسيس المرفي من نسق المقائد لتصور التاريخ (بنية كلية، وعناصر جزئية، وآليات تحقق في حقل الكتابة الفعلية) قد اكتملت، فإن ذلك يعني تحقق واكتمال هيمنة الوعي على هذا التصور، وهو ما يبدو لازما -بالطبع- لأي سعي إلى تجاوزه إلى تصور آخر للتاريخ أكثر انفتاحا وإنسانية.

الفصل الخامس

من التفضيل إلى الموازنة .. أو تجاوز التاريخ الأشعري

انطلاقاً من تصور الإمامة، على المموم، تمكس الكهفية التي يتحقق بها الوحي في العالم^(١)، فإنه يمكن القول بأن التاريخ الأشعري لم يكن وحده الذي تبلور ابتداء من الإمامة (أو من تحولها خاصة إلى درس في التفضيل)، بل إن كل تصور للتاريخ، في محيط الثقافة التراثية، قد راح يتبلور ابتداء منها أيضاً، ومن هنا فإن التباين بخصوص الإمامة يطوي في جوفه على التباين بخصوص التاريخ، وذلك من حيث إن بناءً للإمامة على نحو ما لابد أن يحيل إلى تصور للتاريخ يتسق وهذا البناء. وهكذا فإنه إذا كان تصور الإمامة ينهني -حسب الأشاعرة- على الأولوية المطلقة للمتحقق فيها باعتبار كونه الأفضل^(٢)، قد انطوى على ما بدا تصوراً أشعرياً للتاريخ تحددت ملامحه آنفاً، فإن تصورها لها (أي الإمامة) عند الشيعة تبني، في المقابل، على الأولوية المطلقة للممكن باعتباره الأفضل (حسب قول الزيدية خاصة بجواز إمامة المفضول)^(٣)، كان لابد أن يعيل إلى تصور للتاريخ يغاير تماماً

١- لعله سبق الإلحاح إلى أن الإمامة، في هذا السياق، ليست الإمامة بما هي سلطة حكم، بل بما هي خطاب تأويل تكون فيه السلطة مجرد ضرب من التكليف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي لا تنتمي إلى حقل السياسة على نحو مباشر. انظر مدخل الفصل الثاني.

٢- إذ ليس من شك في أن ما استقر في كافة المصنفات الأشعرية من ترتيب الخلفاء في الفضل بحسب ترتيبهم في التحقق التاريخي لإمامة كل منهم، ويحتث يكون الأسبق في التحقق هو الأسبق في الفضل، إنما كان يستهدف تكريس هذا (المتحقق) بوصفه واقعة نهائية مطلقة لا تقبل التخاطي أو التجاوز.

٣- هذا تركيز اهتمام الزيدية على قراءة ما جرى حول الإمامة واكتشاف قوائمه الخاصة من الدلائل، فإن ذلك قد آل بهم إلى الوعي بأن ما جرى حولها قد جاء تكريساً لمالم القليلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد. وهكذا فرغم أنهم كانوا جميعاً -حسب الأشعري- على أن علياً كان مستحقاً للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإنهم صاروا إلى تجويز إمامة المفضول كتسكين لثأرة الفتنة، وتطهير قلوب الأمة، لأن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريياً، وسيئ أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش لم يجهف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب

تصوره حسب الأشاعرة. ويدور فإن تصوراً للإمامة عند المعتزلة يسمى إلى تجاوز هذا القول بالأولوية المطلقة لكل من المتحقق والممكن في الإمامة - وذلك باعتبار أن هذه الأولوية المطلقة (للمتحقق والممكن معاً) أدنى إلى أن تكون إسقاطاً لمبادئ وتصورات مسبقة على الوقائع والأشخاص، الأمر الذي يحول دون إنتاج معرفة بهم، رواها (أي هذه المعرفة) مما يستحيل إلا عبر الموازنة بينهم^(٤)، وليس مجرد التفضيل بينهم على الطريقة الأشعرية (أي بحسب القرب أو البعد عن اللحظة - النموذج)، أو النص عليهم على طريقة الشيعة (أي بحسب الانتماء إلى السلسلة - النموذج أيضاً)^(٥) - كان لابد أن يؤول (أي تصور الإمامة عند المعتزلة) إلى تصور للتاريخ يفاير التصورين السابقين، بل ويتجاوزهما^(٦). ولاشك أنه حين يتعلق الأمر بالسمي إلى زحزحة التاريخ الأشعري، وحتى تجاوزه، فإن تحليلاً للإمامة - ورصداً للتاريخ المنبثق عنها - عند كل من الشيعة والمعتزلة يبدو لازماً حقا.

أولاً: الشيعة أو التجاوز الصوري

إذا كان الخلاف الأعظم بين الأمة هو خلاف الإمامة، فيما يتفق الأشاعرة أنفسهم، فإن جانباً كبيراً من هذا الخلاف إنما يرتبط - لاشك - بما بدا سعيها، أو حتى توأما^(٧) على أبعادها عن الإمام علي والاستبداد بها دونه، وهو الاستبداد الذي بدا لا يستند على شيء إلا منطق المغالبة وتميز المكانة الاجتماعية، الأمر الذي رأى فيه الإمام تكريساً لواقع ما قبل الإسلام... ومن هنا فو له يخاطب عائياً

== الثار كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تقاد له الرقاب كل الانقياد. انظر: الأشعري؛ مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٢٧، الشهرستاني؛ الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٥. وهكذا فإنه في مقابل (عالم القبيلة) ماثلاً في إمامة المفضل، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلاً في وجود الأفضل، وليس من شك في أنه التقابل تقسمه بين (عالم المتحقق) من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى.

- ٤- ومن هنا انتهاء الإمامة عند المعتزلة إلى ضرب من الموازنة بين الأعمال والفضائل.
- ٥- وهكذا يبدو وكأن ضرباً من الوحدة البنيوية بين التسميتين الأشعري والشيعة تتأتى من قولهما مما بالأولوية المطلقة في الإمامة (وذلك بصرف النظر عن كون هذه الأولوية للمتعلق في الإمامة عند فريق، وللممكن عند فريق آخر)، ولمل ذلك ما جعل التاريخ في التسميتين مقيد أبداً بسلطة نموذج ما، يتمركز حول النبوة (بما هي تحقق وإكمال) عند الأشاعرة، وحول الإمامة (بما هي إمكان واستمرار النبوة) عند الشيعة.
- ٦- يدور الحديث هنا، بالطبع، عن التجاوز بالمعنى المعرفي، لا التاريخي. إذ في حين يمثل الأشاعرة التجاوز التاريخي الذي تحققت له الهيمنة على كافة الفرقاء داخل العلم، فإنهم يمثلون، على صعيد المعرفة، لا تجاوزاً، بل تكوفاً فقد معه العلم ثراءه وغناؤه، ومن هنا السعي إلى إثراء العلم عبر الترتيب المعرفي - لا التاريخي - لثرائه وفرقه.
- ٧- اضطر الإمام علي إلى اتهام الشيعة (أبو بكر وعمر) صراحة بالتواطؤ على الاستبداد دونه بالخلافة، وذلك حين اتجه بخطابه إلى عمر، حين حاول هذا الأخير أن يقصمه على البيعة لأبي بكر، قائلاً: "أحبب حبلاً له شطره، وأشد له اليوم أمره يردده عليك غداً". انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٨.

جاء الإسلام يقهره: "ألا أن يلتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم". وإذ يبدو هكذا، أن ما تحقق في حقل السياسة (والدين بالتالي)، يمثل حسب عبارة الإمام نكوصا إلى جاهلية ما قبل الإسلام، فإن في ذلك ما يحيل إلى أن "المتحقق" قد بات هكذا، قرين الجاهلية وريثها، الأمر الذي يعني أن الإسلام الحق قد انسحب حسب هذا التصور من دائرة "المتحقق" ليمسكن الدائرة النقيض، أعني دائرة الممكن "بالطبع، ومن هنا لاشك ذلك السمي الشيعي إلى زحزحة "المتحقق" ونفيه، والتعلق "بالممكن" الذي بات هكذا، يرادف الإسلام الحق ويتوحد معه.

وهكذا فإنه إذا كان يمكن التمييز في التشيع بين حقبة سياسية ثورية (كانت الزيدية ذروتها)، وأخرى (ابتدأت مع الإمام جعفر الصادق)^(٨)، وتميزت -بتأثير الإخفاق الثوري- بالانكفاء على الإنتاج المعرفي النظري حول الإمامة، فإنه يمكن القول أن كلا الحقتين ينطويان على السمي إلى زحزحة المتحقق في الإمامة، من أجل ممكن فيها، بات يرادف الإسلام الحق عند الشيعة، فالمتمائل في كافة ثورات الشيعة يراها جميعا قد اتخذت من أحد أفراد آل البيت مثلا أعلى أو نموذجا ممكنا تلتف حوله، ويتأهض به ما تراه انحرفا وتدهورا في الواقع.^(٩) ومن جهة أخرى فإن الإنتاج النظري حول الإمامة الشيعية، قد تبلور بدوره حول السمي نفسه إلى مناهضة المتحقق فيها، إن من خلال تبلور هذا الإنتاج النظري حول قول الزيدية (بكافة فرقها) بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل (والذي ينطوي على التمييز في الإمامة -وكما سبق القول - بين المتحقق "المفضول"، والممكن "الأفضل")، أو من خلال تبلوره حول القول (من الإثني عشرية والإسماعيلية) "بالنص والوصية"، وبكل ما يترتب على هذا القول من بناء للإمامة على نحو ما، إذ الحق أن هذا القول "بالنص والوصية" إنما ينطوي على التفكير في الإمامة خارج حقل التفضيل (وهو قرين المتحقق، وذلك من حيث يبدو أن الأفضل هو كذلك لمجرد أنه قد تحقق) بالكلية^(١٠).

٨- دشن جعفر الصادق هذه الحقيقة المهادنة بقوله: "أن بني أمية يتطلعون على الناس، حتى لو طأوتهم الجبال لطأوا عليها، وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يئذن الله تعالى بزوال ملكهم". انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٥٦ ولعله يلاحظ انطواء هذه المهادنة على "الانتظار" الذي سيقطع "بالمهدي".

٩- والملاحظ أن الشيعة جميعا، وفيما يتعلق بهذا "النموذج للممكن"، يعتقدون فيه اعتقادا فوق حده ودرجته من إحاطته بالمعوم كلها، واقتباسه من السنيين (محمد "صلى الله عليه وسلم" وعلي) الأسرار بعلمتها من علم التاويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس". انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٤٧. والملاحظ أن ثمة التدهور أيضا، عند الشيعة، بالمقاس إلى نموذج ما، لكنه ليس النموذج المتحقق أيضا (قرين النبوة) كالحال عند الأشاعرة، بل النموذج الممكن القابل للتحقق (قرين الإمامة).

١٠- كان "مشماء بن الحكم" من أصحاب أبي عبد الله جعفر ابن محمد رضي الله عنه (جعفر الصادق) من متكلمي الشيعة ممن فلق الكلام في الإمامة ومذهب الذهب والنظر وكان حادقا بصناعة الكلام والملاحظ أنه إذا كان أول من كرس

لقد كان القول "بالنص" سبيل الشيعة إلى تجاوز التفضيل والتفكير خارجيه، وذلك من حيث بدأ لهم أن المتحقق في الإمامة (المراد تكريسه بالتفضيل) إنما يرتبط بتواطؤ البشر الذين حالوا دون إمامة علي^(١١)، الأمر الذي تآدى إلى يأس شامل من البشر، جعلهم يتعالون بأمر الإمامة إلى النص من الله، وليس اختيار البشر. وهكذا فإنها "لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله. وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس، فليس لهم إذا شاعوا أن ينصبوا أحدا نصبوه، وإذا شاعوا أن يعينوا إماما لهم عينوه، ومتى شاعوا أن يتركوا تعيينه تركوه"^(١٢)، إذ الإمامة "ليست قضية مصلحة تباط باختيار العامة وتنتصب الإمام بنصيبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين"^(١٣)، أو أنها -بعبارة صريح- "أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمريين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة"^(١٤)، وإلا تيدو الإمامة، هكذا، قرين النبوة^(١٥) والتوحيد، فإن هذا الاقتراح قد راح يتجاوز مجرد التوازي بينهم جميعا، إلى انطواء الإمامة في جوهرها على جوهر النبوة والألوهية أيضا^(١٦)، وهو الأمر الذي كان لابد أن يترك أثره، لا على وضع الإمامة في النسق الشيعي فقط، بل وعلى بناء طبيعتها الباطنية الخاصة، وهو الأهم.

فقد اكتسبت الإمامة في النسق الشيعي وضعاً مركزياً يتناقض بالكلية مع وضعها الهامشي في

== كتابها كاملا في النص والوصية هو كتاب الوصية والرد على من أنكرها"، فإنه قد كرس أيضا كتابا" للرد على من قال بإمامة المفضل"، الأمر الذي بدا معه أن القول بالنص والوصية، إنما ينطوي على التفكير خارج حقل التفضيل بأسره، حتى ولو تعلق الأمر بالتحويل الزهدي لإمامة المفضل بها. انظر، ابن النديم، الفهرست، ليبزج، ٦٥ ولقد كان ذلك ما أكده القاضي عبد الجبار حين صار إلى أن "هذا المذهب (أي النص والوصية) حدث قريبا، وإنما كان من قبل يذكر الكلام في التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢٠ في الإمامة. القسم الأول، تحقيق عبد الحليم معمود (وآخر)، (أندار المصرية للتأليف والترجمة) بالقاهرة، دون تاريخ، ص ١٢٧

١١- فوحده على ابن أبي طالب الذي اضطره الأحداث إلى خوض ثلاثة حروب كبرى (صفين- الجمل- النهروان)، لوحظ أنها جميعا قد جرت على جبهة الإسلام الداخلية، التي بدأ وكتبتها لا تحتمل الرجل أبدا وبالفعل فإن الأمر قد انتهى إلى عزله من الخلافة.

١٢- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (الطبعة المليمة)، القاهرة، ط ٨، ١٩٧٢، ص ٧١-٧٢

١٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٤٦

١٤- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص ٧١

١٥- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢٠ (في الإمامة)، القسم الأول: (سبق ذكره)، ص ٣٦

١٦- إذا كانت معظم فرق الشيعة قد صارت -حسب مصنفى الفرق- إلى الاعتقاد في نبوة الأئمة أو بعضهم على الأقل، فإن منهم أيضا من "غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية)، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية".

انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٧٤

النسق الأشعري، فإذا الإمامة هي النسق الأشعري "من الفروع، وإنما ذكرناها تأسيساً بمن كان قبلنا" (١٧)،
 خذنه. في النسق الشيعي "أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها" (١٨) ويترتب على ذلك
 أنه بينما كان "النظر في الإمامة ليس -حسب الأشاعرة- من المهمات، وليس من فن المعقولات، بل من
 الفقهيات... (حتى أن) المعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائف" (١٩)، فإنه "يجب -حسب الشيعة-
 النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة... (حتى إن) من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة
 جاهلية" (٢٠). والحق أن مركزية الإمامة في النسق الشيعي قد بلغت حد المصير -في حديث شيعي-
 إلى أن الإسلام قد بنى على خمس: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية (يقصد الإمامة) وما
 نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية (٢١).

لكنه يبقى أن التحول الأهم الخاص بالإمامة الشيعية -والمرتّب أيضاً على القول بالنص (٢٢)- إنما
 يرتبط بالبناء الباطني لهذه الإمامة. فإذا الإمامة "لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف" (٢٣)، فإنها
 تغدو -بهذا- كالنبوة التي ترجع (بدورها) إلى قول الله (أو نصه) وتوقيفه (٢٤). ولأن "حكمها في ذلك
 (هو) حكم النبوة بلا فرق" (٢٥)، فإن ذلك صار بالشيعة إلى القطع بأن "دفع الإمامة كفر، كما أن دفع
 النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله
 وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها
 اللحظة التي انبثقت بها الإمامة.. واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة، في خط واحد،
 وامتازت الإمامة على النبوة أنها امتمرت بإداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة.. إن النبوة لطف خاص،

١٧- الأبيحي، المواقف (سبق ذكره)، ص ٢٩٥.

١٨- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (المطبعة المأثية)، القاهرة، ص ١٩٧٣، ٧١

١٩- الفزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره) ص ١١٢

٢٠- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص ٧١، ٧٢

٢١- ولعل من أهم ما يلاحظ على هذا الحديث: ذلك التقياب اللافت للشهادة على الألوهمية والنبوة، وذلك في مقابل
 الحضور المهيمن للولاية (الإمامة) التي ما نودي بشيء مثلها حسب الحديث الذي أورده الإمام موسى الصدر في مقدمته
 للترجمة العربية لكتاب هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (منشورات عويدات)، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٢

٢٢- والحق أن مركزية القول بالنص في النسق الشيعي قد بلغت حداً راح معه القاضي عبد الجبار ينصح أي معاور
 للشبهة بأن "يكلّمهم (أولاً) فيما يدعونونه من النص، فهو الأصل". انظر: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق
 عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٩٤

٢٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره)، ج ٢ ص ١٣٢

٢٤- الجويلي، الإرشاد، (سبق ذكره) ص ٣٥٥

٢٥- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص ٧٨

والإمامة لطف عام^(٣٦). ولقد تطور الأمر -عند الغلاة بالطح - إلى حد تصور "الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، ويوحى إليهم"^(٣٧) وهكذا "لا تكتفي الإمامة بوظيفتها العملية في قيادة الأمة وتطبيق شريعتها، ولكنها تأخذ منحى نظريا، وتصبح تشريعية بدورها، ثم يتجاوز دورها إلى أن تصبح استمرارا للنبوة ومفسرا لها وكاشفا عن أسرارها. وقد يصل الأمر، أخيرا إلى أن تتجاوز النبوة إلى الألوهية، فيصبح الإمام إلها"^(٣٨)، الأمر الذي يعني أن مهام الإمام، عند الشيعة، لم تعد "من مصالح الدنيا"، ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب.. (بل أصبحت كبرى مهامه). أن تعلم من قبله الأمور كما تعلم من قبل الرسل"^(٣٩) ولهذا فإن الإمام الشيعي هو -كالنبي أو الرسول- "حجة لله تعالى على خلقه، ولا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام، فإذا لم يجز خلق المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة"^(٤٠). وهكذا يؤول كون الإمام -كأنبي- حجة لله على خلقه إلى ضرورة حضور الإمامة أبدا (كاستمرار للنبوة وتفسيرها وكشفها لحقائقها)، حيث "لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام"^(٤١). ويعبارة أخرى فإنه يبدو أن فكرة الإمامة المستمرة تتبثق عن القول بضرورة إثبات حجة قاطعة (لخلاف) هي الكتاب والسنة^(٤٢) أو "هَيَمَ على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق"^(٤٣) وذلك لأن

٦٦- الطوسي: تلخيص الشافي، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، (النجف، ١٣٨٤هـ)، ١٢١-١٢٢

٦٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١ (سبق ذكره) ص ٨٦

٦٨- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (سبق ذكره)، مجلد ٤ (النبوة -المعاد)، ص ١٤٣

٦٩- القاضي عبد الجبار: المغنى ج ٢٠ (في الإمامة) ق ١ (سبق ذكره)، ص ٧٧، ٣٦. والحق أن التوازي بين كل من النبي والإمام يبلغ حد أنه إذا كان الأشاعرة قد صاروا إلى أن من مهام النبي أن يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، لأن شيئا من ذلك لا يُستترك عقلا (انظر: الجويني: الإرشاد، ص ٢٤)، فإن ثمة من الشيعة من صار إلى أن من مهام الإمام أن "يعلما اللغات وإن يرشدنا إلى الأغذية، ويميزها عن السموم". (انظر: الرازي والمحصل، ص ٢٤٠). وإذا كان المعتزلة أيضا قد احتجوا على جواز بمثة الرسل بأن "العقل يدل على الشكر والمعبادة لله تعالى... ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها... (ولهذا فإنه) لابد من تبين لذلك (هو النبي)". فإن الشيعة قد صاروا، بلثلث، إلى أن "تعمة الله هي الأصل، فلا بد من وجوب شكره عليها، فإذا لم يعلم كيف يُشكر، فلا بد من مبين لذلك (هو الإمام)". (انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢٠ (في الإمامة) ق ١، ص ٢٤، وكذا: ج ١٥ (في النبوات).

ص ٢٧-٢٨

٣٠- القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢٠ (في الإمامة) ق ١، ص ١٩

٣١- وعلى قول جعفر الصادق، فإنه "ما ترك الله الأرض بغير إمام منذ قبض آدم، يهتدي به إلى الله، وهو الحجة، من تركه هلك، ومن لزمه نجا". نقلا عن أدونيس: الثلاث والمتحول، (دار العودة ٥)، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩٨

٣٢- القاضي عبد الجبار: المغنى ج ٢٠، ق ١، ص ٦٧

٣٣- هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ٩٤

”نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنى مستورا وأعمقا باطنية، وتناقضات واضحة، فهو ليس كتابا يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لابد من أن نؤول النص، وأن نمود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقيا. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا نتشع هذا المعنى بالقياس وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل ملهم ذي أرت روحى يمسك بالظاهر وبالباطن معا، وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام^(٢٦). ولقد كان ذلك ما برهن عليه جعفر الصادق، حين نظر في القرآن، فإذا هو يُخاصم به المرجى والقدرى والزنديقى الذي لا يؤمن به، حتى يقلب الرجال بخسومته (فُحْرِف) أن القرآن لا يكون حجة إلا بغيره، فما قال فيه من شيء كان حقا^(٢٧). وهكذا تُختزل الإمامة إلى ضرب من التأويل يقصد إلى تجاوز النص الظاهر (الذي لا يكفي وحده، بل لعله يثير الالتباس عند الشيعة)، إلى المعاني المستورة والأصاق الباطنة (وهو المستوى الذي يكون فيه معنى النص حقيقيا). وبالرغم من الوهمي بحدود هذا التأويل (قرين الإمامة وجوهرها) الذي استحال من إنتاج واع لمعرفة، تفتتح على العالم، وتتجاوز المسائد والمهيم، إلى ”حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن“^(٢٨)، الأمر الذي جعله، لا حديثا للعامة والدمماء (وكان منهم -وللمفارقة- جمهرة مشايخي الإمام علي)، بل حديثا ”مخصوصا، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل“^(٢٩). وهكذا فإن التأويل الشيعي الذي ”لم يظهر إلا معارضة لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية“^(٣٠) -وذلك حين راح معاوية ”يستأجر المؤلفين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة الإمام علي ودعوته، فكان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل) بالمثل“^(٣١)، ثم تعدى ذلك إلى استغلال التأويل أيضا في تكريس أوضاع اجتماعية معينة^(٣٢)، قد استحال (أي التأويل الشيعي)، عن هذه الطبيعة السياسية والاجتماعية، إلى ضرب من ”العلم الباطن“ الذي كون من طبيعة مفارقة ومتعالية^(٣٣). ولعله سبق

٢٤- المصدر السابق، ٩٤

٢٥- محمد حمارة، المعتزلة وأصول الحكم، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢٠٢

٢٦- أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج ١ (القاهرة ١٩٧٢)، ص ٢١

٢٨- كامل مصطفى الشبيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط ٢، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٠

٢٩- المصدر السابق، ص ٤١٢

٤٠- إذ الصراع بين معاوية وأبي ذر حول أية كنز الذهب، ”والذين يكتزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله، فيشرهم بمذاب اليم“ (سورة التوبة ٣٤)، لم يكن مجرد صراع بين تأويلين يصمد أولهما فاعلية الآية بسياق نزولها في أهل الكتاب فقط، بينما يرى الثاني فاعليتها شاملة لطال أهل الكتاب وغيرهم، بل كان ”وحي البدء- صراعا بين ممارستين اجتماعيتين متباينتين.

٤١- ذلك أنه علم ”لديني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب، والنقر في الأن، والرؤيا في النوم، والملك المحدث، ورفع التار، والعمود والمصباح، وعرض الأحمال“. انظر: سعد بن عبد الله الأشعري، مقالات والفرق، طهران ١٩٦٢، ص ٩٧

التتويه بأن هذا التحول الشيعي من (السياسي والاجتماعي) إلى (المفارق والمتعالي)، إنما يرتبط بالتراجع السياسي للشيعة مع جعفر الصادق، حين "انصحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح، وانزوا في بيوتهم في المدينة، هامتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة وتمسكوا بالتأويل، وأسبغوا القدسية والإلهية على الأئمة"^(٤٧). ولعل ذلك يعني أن التحول -داخل الثقافة التراثية- في حقل التاريخ والسياسة، إنما كان يؤسس للتحول في حقل الأفكار والمقائد^(٤٨).

وبالرغم من أن هذا التحول في طبيعة التأويل الشيعي، قد انطوى -وكان ذلك لازماً- على تحول في تصور المعنى الخاص بالنص المؤول... (تحولاً صار فيه المعنى أدنى إلى المعطى المطلق، منه إلى التكوين التاريخي الناتج عن تجربة في العالم)^(٤٩)، فإنه يبقى أن هذا التأويل يحيل، من حيث هو كذلك، إلى تصور للنص "خُمال أوجه"، أو منطوياً على ضروب من المعاني والدلالات الممكنة، التي يسعى التفسير السائد للنص إلى التغطية عليها تكريساً لهيئته. وهكذا يستهدف التأويل زحزحة المهيمن والمستقر، وتجاوزها إلى الممكن، في حقل المعاني، وذلك كسبيل إلى زحزحة ما ينبني عليه في حقل الممارسة التاريخية، إذ التأويل، في جوهره، هو سعي إلى تحرير النص، أي نص، من أحادية التفسير وواحدية المعنى، وتجهير ما ينطوي عليه من دلالات ومعاني كامنة، وذلك توطئة لتحرير الواقع من ثباته وجموده، الذي يجد ما يؤسسه في إهدار الثراء الدلالي للنص، والإحلاح على واحدية معناه. ولعل ذلك يعني أن الجوهر التأويلي للإمامة عند الشيعة إنما يتكشف عن كونها قرين الإيمان وصنوه، وذلك من حيث إن التقابل في الإمامة بين المتحقق (المفضول) والممكن (الأفضل)، يستحيل، على صعيد المعاني، إلى ضرب من التقابل بين المعنى القائم أو المتحقق من جهة، والمعنى الممكن من جهة أخرى. وليس من شك في أن ذلك يؤكد على أن الإمامة الشيعية -إن من حيث جوهرها التأويلي، أو حتى من حيث تبلورها، مع الزيدية، حول تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل -إنما تنبني على الأولوية المطلقة للممكن على صعيد الواقع والمعنى مما.

والحق أن هذا الانبثاق للإمامة الشيعية على نقض ما تنبني عليه الإمامة عند الأشاعرة، (وذلك

٤٧- الشيباني: الصلاة، (سبق ذكره) ص ١١٣

٤٨- وإذ يبدو، هكذا، أن النسق الشيعي يفضح لذات الثابت الذي ينتظم كافة أنساق الثقافة التراثية، وهو ثابت التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المرفقي، وأن هذا التحول يتسقق دوماً بتأثير السياسة، فإنه لابد من ملاحظة أنه فيما يكون هذا التحول -حيناً- جزءاً من سعي هذه الانساق إلى تكريس هيمنتها وسيادتها (كالحال مع النسق الأشعري)، فإنه يكون -حيناً آخر- جزءاً من سعيها إلى تعويض انحصارها وتراجعها (كالحال مع النسق الشيعي). ولعله يُلاحظ أن هذا التحول هو، في كل الأحوال، سبيل هذه الانساق إلى تأكيد وجودها، أو حتى تأييدها.

٤٩- فقد بات المعنى، نتاج التفكير وترتيب المقدمات والبراهين، أو لتقنين المعلمين.. (بزل صدروا عن) قوة الإلهام عند الإمام التي تسمى بالقوة القدسية، (والتي) تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استمداد لتلقي

المعلومات في كل وقت وكل حالة" انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره)، ص ٧٣

من حيث تبني على الأولوية المطلقة للممكن في مقابل اتبناها على الأولوية المطلقة للمتحقق عند الآن (أعرة)، كان لابد أن يتمكس على تصور التاريخ الذي يرتبط بها وينبثق عنها، وبمعنى أن التصور الشيعي للتاريخ قد جاء معاكسا بالكلية ونقيضا للتصور الأشعري للتاريخ. فإذ التاريخ الأشعري يتكشف -كما سبق التفصيل- عن تصور ينقسم فيه التاريخ إلى لحظة مركزية هي اللحظة -النموذج (أو لحظة الفضل)، التي تتلوها لحظات لاحقة من الانهيار والتدهور الذي يتزايد مع البعد الدائم عن هذه اللحظة- النموذج، فإن التاريخ الشيعي ينطوي -وخصوصا في أكثر صورته نضجا عند الإسماعيلية- على لحظته المركزية، وهي أيضا لحظته- النموذج، التي تكون نتاجا -أو بالأحرى تنويجا- للحظات تسبقها من الخلل والاضطراب الذي يتضائل ويتلاشى تماما مع تحقق حضور هذه اللحظة -النموذج، (أو ما يطلق عليه عند الشيعة رجعة الإمام من غيبته). والحق أن الوحدة البنيوية لكلا التصورين (الأشعري والشيعي) إنما تلوح من وراء هذا التباين الظاهر بينهما، والذي ينتج عن مجرد التباين في تحديد موضوع اللحظة -النموذج وتعيين وضعها في كلا التصورين، ذلك أنه فيما يقف الأشاعرة بحدود اللحظة -النموذج- في تصوره التاريخي- عند حقبتي النبوة والخلافة، وبما يحيل إلى أن هذه اللحظة -النموذج- تقوم في الماضي المتحقق على نحو جوهري، فإن الشيعة قد صاروا إلى تصور اللحظة المركزية في تاريخهم -بل وفي نستهم العقائدي بأسرها- تقوم في الإمامة التي كادت أن تكون "بديلا عن النبوة، وليس فقط استمرارا لها، أو مفسرة إياها، بل تكون هي النبوة الوحيدة"^(٤٥)، ولعل هذا التصور للإمامة استمرارا للنبوة، بل وبدلا عنها، وليس انهيارا لها كما تصورها الأشاعرة، قد ألى إلى إحالة اللحظة المركزية في التاريخ الشيعي من لحظة تحققت واكتملت (النبوة)، إلى لحظة، أو بالأحرى فعل تحقق واكتمال (الإمامة). ولقد استحال المركزي في التاريخ الشيعي، إذن، من "تحقق" إلى "سيروزة"، أو إلى حضور دائم متجدد لا ينقطع، الأمر الذي يعني أنه يتجاوز حدود الماضي. بل إنه قد راح يتوحد مع المستقبل، وخصوصا مع تحول الإمامة الشيعية إلى ضرب من "المهدوية" الذي جعل منها "رؤيا يختمر فيها انتظار معقب يبقى مفتوحا"^(٤٦). وهكذا فإنه

٤٥- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مج ١ "النبوة -المعاد" سبق ذكره، ص ١٤٥

٤٦- هـ. كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص ٩٢ إذ على الرغم من التباين بين فرق الشيعة في تعيين سلسلة الأئمة ومعددها، فإن ثمة الاتفاق بين هذه الفرق جميعا على أن تفتتح سلسلة أئمتها "بالمهدي"، وهو "الحجة الغائب المنتظر، مجل الله درجة، وسيل مخرجه ليملا الأرض عدلا وقسطا بعدما ملئت ظلما وجورا". والملاحظ أن آلية التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المجرد تكاد تتنظم بناء فكرة المهدي وتطورها عند الشيعة. فإذ المهدي مع الزيدية هو كل إمام من نسل فاطمة يخرج شاهرا سيفه ضد أئمة الجور والفساد، أو "مصلح عظيم عند الإثني عشرية يجمع الكلمة، ويرد عن الدين تحريف المبتليين، ويعطل ما ألصق به من البدع والضلالات"، فإن الأمر سرعان ما تطور في التشيع المتأخر نسبيا حتى أصبح المهدي "لا يظهر ولا يستتر بصعب قوانين التاريخية للمادية، لأنه كائن فوق طبيعي"، انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، صلى الله عليه وسلم ٨٠-٨١، هـ. كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سبق ذكره ١٢٧.

فيما يتموضع المركزي (أو النموذجي) في التاريخ الأشعري في الماضي محددًا كل ما يليه ويلحقه بأنه انهيار وتدهور بالنسبة إليه، فإن المركزي (أو النموذجي) في التاريخ الشيعي يتموضع -على العكس- في المستقبل محددًا كل ما يسبقه بأنه سعى وتعالٍ إليه (وعلى أي حال فإن هذا السابق يمثل تدهورًا بالنسبة إلى النموذجي في التاريخ الشيعي أيضًا)^(٤٧). وهكذا يتبدى التباين بين التاريخين (الأشعري والشيعي) في مجرد وضع اللحظة -النموذج في كل منهما- ولعله يبدو -ورغم هذا التباين- أنهما يتوحدان بنويًا، وذلك من حيث ينطويان على ذات التمايز في التاريخ بين لحظة نموذجية، وبين أخرى (تكون لاحقة عند الأشاعرة، وسابقة عند الشيعة) تمثل انهيارًا وتدهورًا بالنسبة لهما. والحق أن التوازي بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي) يبلغ حد تصور (الوحدة) هي السمة الجوهرية للحظة -النموذج (وهي القبة أشعريًا، والإمامة شيعيًا)، فيما الاختلاف والفُرقة من أهم علامات التاريخ اللاحق على هذه الوحدة (عند الأشاعرة) والسابق عليها (عند الشيعة). وهكذا فإنه فيما يكون التاريخ الأشعري سقوطًا من هذه الوحدة إلى الاختلاف اللاحق عليها، فإن التاريخ الشيعي يكون، في المقابل، صعودًا من الاختلاف إلى الوحدة اللاحقة عليه.

والحق أن هذا التصور للتاريخ الشيعي صعودًا إلى ضرب من الوحدة (التي تكاد تشمل الإنسانية بأسرها)، إنما يتبدى خاصة، وعلى نحو لا خفاء فيه، في فلسفة الأكوار والأدوار عند الشيعة الإسماعيلية، والتي يبدو فيها التاريخ صعودًا، لا في خط مستقيم، ولكن عبر دوائر (نبوية وتاويلية) تفتح الواحدة منها على الأخرى. فلا صار الإسماعيلية إلى أن معنى اسم الدور على نوعين: دور كبير

٤٧- ذلك أن هذا السابق لا يعرف البتة إلا انتشار الظلم، واستشرار الفساد في العالم على وجه لا تجد للعدل والصالح موضع قدم في الممالك الممورة... ومع ما نرى من انكفاء المسلمين أنفسهم عن دينهم وتعطيل أحكامه وقوانينه في جميع الممالك، وعدم التزامهم بواحد من آلاف من أحكام الإسلام (وهكذا لا شيء سوى التدهور الذي لا خلاص منه إلا) أن تنتظر الفرج بعودة الدين الإسلامي إلى قوته وتمكنه من إصلاح هذا العالم المنتمس بظفرسة الظلم والفساد (أي انتظار النموذج). انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص ٨١ ولقد كان ذلك هو نفس ما أدركه الداعي الإسماعيلي الذي رأى الزمان، "زمن فترة ممعة، وأوان حيرة مظلمة مدلومة، لطول استنار المقام (أي غياب النموذج) عن عين الأنام، عليه أخضل التحية والسلام، وذلك لما ارتكبوه من المعاصي، وتأوله على حسب غرضه وهواه كل قريب منهم وقاص، وتفرقوا فارقًا، وتمزقوا أكثرهم إلا من عصم الله مرقًا". انظر: طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني: كتاب الأنوار اللطيفة، ضمن محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، (الهيئة المصرية العامة للنشر)، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٧٧. والملاحظ أن هذا الانهيار (والعلامات المصاحبة له عند الإسماعيلية من التأويل حسب الهوى والفرض والتفريق والتمزق تكاد أن تكون هي نفس علامات الانهيار عند الأشاعرة) لا يرتفع إلا بانتشاف المقام (أو النموذج) المستر.

ودور صغير، وأن الدور الكبير يتبدى من آدم عليه السلام إلى القائم سلام الله عليه. أما الدور الهـ. فخر فهو بين كل ناطق وناطق، ويتخلل الدور سبعة أئمة مستقرين إلا في الفترات (أي أوقات الفتور وانقطاع مدد الإمامة) التي تحدث لعل وأسباب^(١٨)، فإن ذلك يحيل إلى أن ثمة دورة تاريخية كبرى تقطوي على -أو بالأحرى تتحقق عبر- دورات تاريخية صغرى^(١٩)، تبتدئ كل منها بناطق (أو رسول) يأتي لينسخ شريعة ما قبله بإظهار شريعة جديدة، ويكون معه (صامت) يأتي لنسخ التأويل الذي قبله، ذلك أنه لا بد للناطق من صامت يكون قريباً وأساساً له^(٢٠). وبالرغم من أن هذه الدورات (صغرى وكبرى) تبتدأ (نبوية أو تنزيلية) وتنتهي (إمامية تأويلية)، فإنه يلاحظ أن كل واحدة من الدورات الصغرى تمثل، داخل الدورة الكبرى، صعوداً وتقدماً بالنسبة لتلك السابقة عليها، لا من حيث أن كل رسول يفضل على الذي تقدمه بدرجة أو درجات^(٢١)، فقط، بل ومن حيث إن الأمر نفسه يسري على الإمامة، فإنه "ما كانت الإمامة متولدة من النبوة، ثم وجدت الإمامة تزداد عند كل إمام شرفاً وفضلاً، ويظهر لك ذلك عند بلوغ الإمامة إلى السابع من الأئمة، فإنه يصير ناطقاً، فلو لم يكن فيه من الفضل والشرف، (ما) ليس في الأئمة الذين تقدموه لم يبلغ إلى مرتبة الناطقية، وإذا كان للسابع من الأئمة الفضل والشرف على من تقدمه ظاهراً، كان للعادس أيضاً الفضل على من تقدمه، وللمخامس كذلك الفضل على من تقدمه، إلى أن ينتهي الأمر إلى أول الأئمة"^(٢٢). ومن غير شك فإن

٤٨- المسجستاني: كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر (منشورات للطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ط ١، ١٩٦٦، ص ١٨١

٤٩- ولعله يبدو أن الإثنى عشرية قد صاروا بدورهم إلى التكفير في دورة تاريخية كبرى (الإنسانية بأسرها)، تتحقق عبر دوائر أصغر (من المجتمعات والأمم) .. فقد صاروا إلى أنه "في انتظار أن تجز حركة التاريخ الكبرى عملها في نقل الإنسانية إلى مستوى أعلى لم تفلح في بلوغه من قبل... في انتظار ذلك تستمر حركة التاريخ في دوائرها الصغرى في العمل على تغيير حال البشر: أفراداً وجماعات، ومجتمعات ومجموعات إقليمية". انظر: محمد مهدي شمس الدين: حركة التاريخ عند الإمام علي (للاؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢١٩.

٥٠- المسجستاني: إثبات النبوات، (سبق ذكره)، ص ١٩١ وهكذا فإن آدم هو الناطق الأول للدور الأول، وأساسه الصامت شيت ويعد ستة أئمة، ويعد نوح صاحب الدور الثاني وأساسه الصامت سام ويعد ستة أئمة، ويعد إبراهيم صاحب الدور الثالث وأساسه الصامت إسماعيل، ويعد ستة أئمة، ويعد موسى صاحب الدور الرابع وأساسه (يلاحظ اختفاء "الصامت") هارون ويعد ستة أئمة، ويعد عيسى صاحب الدور الخامس وأساسه شمعون ويعد ستة أئمة، ومن بعده محمد صاحب الدور السادس وأساسه علي، ويعد ستة أئمة كثيرون حتى القائم الذي هو الدور السابع، وصاحب الكشف والظهور". انظر: المصدر السابق، ص ١٩٢ ولعله يلاحظ مرونة التنسق مع الدور السادس الخاص بالإسلام، حيث الأئمة كثيرون بعد علي، وليسوا ستة كالحال في كل الدوائر السابقة، وحيث اعتبار القائم صاحب دور كالأنبيا، ويعتبر يرث التأويل التنزيل دلالة على تقدم التاريخ وصعوده.

٥١- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٥٢- المصدر السابق، ص ١٦٦ ولعله يلاحظ أن الفضل يتصاعد في الإمامة من السابق إلى اللاحق، وذلك على العكس تماماً من رؤية الأشعرية للإمامة يتضمنها فيها الفضل عن السابق إلى اللاحق.

صعود الفضل في الأئمة لا يقف عند حدود كل دورة صغرى، بل يتعداه إلى الدورة التاريخية الكبرى، ويعني أنه يمكن القطع بأن (هارون) أساس موسى أفضل من (شيث) أساس آدم، ولكنه أقل فضلاً - لاشك - من (الإمام علي) أساس محمد. وهكذا يمضي التاريخ صعوداً في أدوار (تزييلية وتأويلية) يفتح الواحد منها على الآخر، وحتى إذا ما حل الانقطاع والفترة (من الفتور) بينها... ويتصد بذلك "إعفاء وملالة تلحق النفوس الجزئية من العالم الجسداني، فتعجز عن قبول التأييد" (٥٣)، الأمر الذي يعني (يوم، بل سرعان ما) يزول ذلك المعاء، فتظهر نفس زكية يتصل بها التأييد (٥٤)، الأمر الذي يعني تواصل الأدوار وتساعدتها حتى يبلغ التاريخ ذروته (أو بالأحرى نهايته)، مع القائم الذي هو "نهاية الكل من الرسل، وهو يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتباينة بالكشف عن حقائقها، فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة، وكان أمها واحدة" (٥٥). ولعله يبدو، هكذا، أن التاريخ الشيعي (الإسماعيلي) إنما يؤول إلى ما يكاد أن يكون "وحدة الإنسانية" وهي وحدة تجد أساسها في التأويل (الذي يختص به القائم)، والذي يرفع التنازع والخصومة بين الأديان (وبالتالي بين الأمم)... هذا "المخاضات إنما تكون بين أهل الشرائع فيها يتحللون ويتقلدونه من الديانات فيكثر بعضهم بعضاً، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما يتحللونه، ولا يبقى لهم خصومة ومنازعة" (٥٥)، وهكذا فإنه فيما يكون "التكفير" - كخطاب إقصاء ونيز، لا من الدين الواحد للآخر فقط، بل داخل الدين الواحد نفسه - هو العلامة المصاحبة لتاريخ التشتت والتفرقة اللاحق للعظة النبوة (لحظة الوحدة النموذجية) عند الأشاعرة، فإن رفع التكفير وتجاوزه بالتأويل، وبما ينطوي عليه ذلك من تكريس لوحدة الأديان والأمم، هو ما يؤول إليه التاريخ عند الإسماعيلية.

ولعل ذلك يؤول إلى إكمال دائرة التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي)، حيث الفضل يتصاعد مع الإمامة في أحدهما (الشيعي)، فيما يتضاءل معها في الأخرى (الأشعري)، الأمر الذي ترتب عليه صيرورة أحدهما (الشيعي الإسماعيلي خاصة) إلى تجاوز خطاب التكفير وتخطيه إلى ضرب من الوحدة الإنسانية، واحتفاظ الآخر (الأشعري) بخطاب التكفير ملتجاً لضروب شتى من التآكل والتعزق. ولعله يلزم التنويه، أخيراً، بأن هذا التضاد إنما يجد ما يؤسسه في الانتقال من بناء الإمامة، حسب الأشاعرة، على نحو تمثل فيه تدهوراً للفضل وإنهياراً له، إلى بنائها - عند الشيعة - على نحو تكون فيه استمراراً للفضل وتصاعداً له، وأعطى الانتقال - بعبارة أخرى - من الإمامة كاتقطاع

٥٣- المصدر السابق، ص ١٩٢

٥٤- السجستاني: إليات الثورات، (سبق ذكره)، ص ١٩١

٥٥- المصدر السابق، ص ١٦٨

للقبوة، بل ونكوصا عنها، إلى الإمامة كاستمرار للقبوة، بل وتجاوز لها، وهو ما يعني -في حقل التاريخ- الانتقال من التاريخ (نكوصا) إلى التاريخ (تجاوزا) وصعودا.

لكنه يبدو أنه، وبرغم هذا التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري والشيوعي)، فإنهما معا قد آلا إلى نفي الإنسان وتهميش فاعليته تماما. وهنا فإنه إذا كان خلو التاريخ الأشعري من الفاعلية الإنسانية يتأتى -كما سبق التفصيل- من تصويره حقل (تكرار) لنماذج متعالية خارجة للتكرار والفضل، فإن غياب الفاعلية الإنسانية في التاريخ الشيوعي إنما يتأتى من تصويره فضاء (انتظار) لذلك المهدي الآتي أيضا من خارجه ليملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وظلما. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان -حسب الفكرة المهدوية- كنتاج لنشاط الإنسان (وعيا وممارسة) في مواجهة عالمه ويفضله، وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان، الذي يتجاوزها عبر المزيد من الوعي والفعل الخلاق، محققا عبر هذا التجاوز تاريخا ينتسب إليه حقا، بل يتحققان (أي قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، ويدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له، ضمن هذا السياق، (فاعلا)، بل الحضور له (منظورا) تحقق وعد الله (وشاهدا) على وقوعه، والملاحظ أن هذا الظهور للمهدي لا يرتبط بأي شروط تاريخية، الأمر الذي يعني أن ظهوره لا يتوقف على فعل من الإنسان أبدا^(٥٦)، بقدر ما يتوقف على إرادة متمالية هي التي تميز ظهوره بفعل خارق، حيث "الرجعة (رجعة المهدي وظهوره) دليل القدرة البالغة له تعالى كالبعث والنشر، وهي من الأمور الخارقة للعادة التي تصلح أن تكون معجزة لنبينا محمد وآل بيته صلى الله عليه وعليهم"^(٥٧). ولعل ذلك يعني أن الفكرة المهدوية إنما تكشف عن الحضور الفاعل "للمطلق"، وذلك في مقابل الغياب الشامل للتاريخ، حيث القصد التاريخي -تبعا لهذه الفكرة- لا يمثل تكوينا إنسانيا متكاملا في الزمان، بل ظهورا فجائيا لمعطى مطلق، مشروط فقط بإرادة الله وقدرته^(٥٨).

٥٦- وإذا كان ثمة من صار إلى أن "الناس أنفسهم هم الذين حجبوا الإسلام بأن أحوالوا أنفسهم إلى عاجزين عن رؤيته، وذلك بتضييقهم أو شلهم أعضاء الإدراك الكشفي والمعرفة القلبية التي تحديدها المرافقة الشيعية فيهم. فليس ثمة وجه للكلام عن ظهور الإمام طالما أن الناس غير قادرين على رؤيته بعد. فالرجعة ليست بالحدث الذي يمكن أن ينجس هكذا ذات صباح، وإنما هي حدث يتأتى يوما فيوما في قلوب المؤمنين من الشيعة "همو ما يستفاد منه أن ثمة فعلا للإنسان يؤسس لرجعة الإمام (المهدي) من غيبته، فإنه يلزم التوبة، هذا، بأن الرجعة ليست بما هي موضوع ظهور تاريخي، بل بما هي موضوع إدراك فيثومينولوجي يسمى إلى "اكتشاف نوايا ومقاصد الوجدان الشيعي لدى ممة كيف ظهر لنفسه منذ أصوله الأولى". انظر: هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (سبق ذكره)، ص ١٢٨

٥٧- محمد رضا المظفر؛ عقائد الإمامية، (سبق ذكره)، ص ٨٤. ولعله يلاحظ استمرار المعجزة مع الأئمة، كما مر لاحقا بالطبع لاستمرار النبوة معهم.

٥٨- لعله يرتبط بذلك أن التأويل الذي يقتضي به هذا الإمام (المهدي) على كل نزاع وخصومة بين الأديان والأمم، محققا بذلك قصد التاريخ وغايته، إنما يتطوي أيضا على تصور للمعنى، لا تكوينا إنسانيا، بل شربا من المعطى المطلق يلتقاء الإمام من مصدر إلهي متعال.

وإذا كان ذلك قد حدا بأحد مؤلفي الشيعة إلى القول -تجاوزاً لهذا المأزق-: "أنه ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ (المهدي)، أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي فيما يعود إلى الحق من دينهم"^(٥٩)، فإنه يبدو أن حدود الفاعلية -ضمن هذا السياق- لا تتجاوز إطار العمل "بما أنزل من الأحكام الشرعية، والسعي لمعرفتها على وجهها الصحيح بالطرق الموصلة إليها حقيقة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما تمكن المسلم من ذلك ويلفت إليه قدرته"^(٦٠)، وهو ما يعني أن فاعلية الإنسان لا تتجاوز حدود (الشرعي) إلى (التاريخي)^(٦١)، والحق أن ثمة من مجتهد الشيعة من راح يتناول "الانتظار" -في عقيدة المهدي- على نحو لا يلقى الفاعلية الإنسانية، حيث "الانتظار -نتيجة لهذا المعتقد- هو انتظار إيجابي فعال، هو تهوى واستعداد، هو كدح دائم ومستمر يجب أن يطبع حركة تاريخ الإنسان المسلم نحو توفير أفضل الشروط التي تهيئ لهذا الأمل العظيم أحسن ظروف النجاح والتحقق"^(٦٢)، لكنه يبقى أن هذا التأويل لم يمنع المتأول نفسه من الإقرار بأنه "قد ارتكز في أذهان الكثيرين ممن عالجوا موضوع المهدي والمهدوية أن هذا المعتقد عامل سلبي في حركة التقدم والنمو يعوقها، ويبعث على السكون، ويقعد بالناس عن الحركة والسعي نحو التكامُل المادي والمعنوي في انتظار أمل آت ينقذ البشرية بالمعجزة، ينقذ البشر بغير جهد البشر... (ثم يردف) وربما تكون بعض المظاهر في تاريخ عالم الإسلام تميز هذا الاتهام"^(٦٣)، وهكذا فإن ثمة ما هو سلبي في انتظار المهدي، ولكنه يبقى "أمراً

٥٩- المصدر السابق، ص ٨٢

٦٠- المصدر السابق، ص ٨٢

٦١- والحق أن انحصار الفاعلية الإنسانية ضمن حدود (الشرعي) فقط، قد ارتبط بالحدود التي وضعها الفكر الشيعي لولاية الفقهاء -خواب الإمام، حيث اقتصرَت هذه الولاية- على مدى القرون منذ خيبة الأئمة -على المهام الشرعية فقط، والحق أنه يبدو أن هذا الاختصار على (الشرعي) قد كان سابقاً على خيبة الأئمة، ومواكباً لانصراف الشيعة، مع جعفر الصادق، عن السياسي إلى الديني، وهو ما يتضح في القول بأن "الأئمة من آل البيت عليهم السلام (أنفسهم) لم تكن لهم -بعد أن انصرفوا عن أن يرجع أمر الأمة إليهم- إلا تهذيب المسلمين وتربيتهم صالحة... فكانوا مع كل من يواليهم، ويأتمنونه على سرهم يبذلون جهدهم في تعليمه الأحكام الشرعية، وتلقينه المعارف المحمدية، ويرفونه ماله وما عليه". وإذا الأمر هكذا فإن ذلك يمينه ما كان لابد أن يتجه إليه جهد نوابهم من بعدهم لاشك، ولقد ظل الأمر هكذا إلى أن بدأت تتبلور منذ بدايات القرن الماضي -وبتأثير الانهيار الشامل للمعالم الإسلامي- بوادر الدعوة من "بعض العلماء كالمرحوم النراقي والمرحوم الناييني إلى أن لفقهم جميع ما للإمام (قبل انصرافه عن السياسة) من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة... لقد بلغ الأمر، إذن حد القطع بـ "عموم ولاية الفقيه" للشرعي والتاريخي معاً، وهو المفهوم الذي تبلور مع الإمام "الخميني" في كتابه عن "الحكومة الإسلامية" الذي تمكّن به الفكر الشيعي من قيادة الثورة في إيران، ولعله يلاحظ أن الخميني يعود إلى تقاليد الفكر الشيعي السابقة على استغراقه في (الديني) وانصرافه عن (السياسي)، وهو أمر له دلالاته فيما يتعلق بإعادة بناء العقائد عموماً. انظر: محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ص ١٠٦، الخميني: الحكومة الإسلامية، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، ط ١، ١٩٧٩، ص ٧٤

٦٢- محمد مهدي شمس الدين: حركة التاريخ عند الإمام علي (سابق ذكره)، ص ٢٢٠

٦٣- المصدر السابق، ص ٢٢٠.

تاريخياً" يتعلق بيمض المظاهر في تاريخ الإسلام، أما كونه "مشكلة راهنة" تتعلق بعاض الفکر الشيعي، فإن ذلك ما صار إليه أحد أكبر مجتهدي الشيعة الذي يوافق على أن "الإيمان بإمام الزمان المهدي المنتظر" والخلاص القطعي والمقوّم الجبري للظلم، والذي ضمنته الإرادة الإلهية يمكن أن يعطي الأمل (هي انتصار التاريخ)... لكن الناحية الملغية في هذه العقيدة (هكذا يضيف) هي إلغاء المسئولية الفردية، والسقوط في التواكل، وتقويض الإرادة الإنسانية، وهي المشكلة التي نواجهها^(١٤)، وهي مشكلة ضاغطة اقتضت منه إعادة بناء الإيجابي في هذه العقيدة على النحو الذي سمح لجماهير الشيعة بالاندفاع إلى شوارع طهران وغيرها، تصنع تاريخها بنفسها.. متخطية عهداً طويلاً من الانتظار العاجز لمن يصنع لها تاريخها.

وحتى بالتجاوز عن السليبي أو الإيجابي في عقيدة "المهدي المنتظر" بالنسبة للتاريخ الشيعي، فإن هيمنة "الإمام" وحضوره الطاغوي في النسق الشيعي، إنما يتكفل بالقضاء على أي تاريخ لسواه^(١٥) ولعل ذلك يتبدى فيما يؤول إليه هذا الحضور الطاغوي للإمام من سلب الأمة بأسرها وبعيها التاريخي. فإذ الوعي التاريخي للأمة قد راح يتجلى من خلال بعض الآليات المعرفية المتداولة في علمي الحديث والفقہ خاصة، كالتواتر والاجماع، فإن الشيعة قد صاروا إلى سلب الأمة هذه المهام وإضافتها إلى الإمام لا سواه. وهكذا فإنه إذا كان "التواتر" هو أداة الأمة في حفظ الأخبار الشرعية وتصحيحها، (ثم

٦٤- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الموسوي شتا، (الزهراء للإعلام المرئي) القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص ١٠٤. ولعل واحداً من أبرز زعماء الحركة الشيعية الثورية المعاصرة قد زاد الأمر تفصيلاً، فيما يتعلق بالجانب السليبي في عقيدة المهدي، حين صار إلى أنه يُقال دائماً أن الإمام سيظهر ليقوم بحكم الله في الدنيا ويملاها قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً.. إن هذا الطرح لمسألة الإمام أصبح بلاه علينا نحن المسلمين في الظاهر، والكسالى وطلاب الراحة في الواقع. يقول البعض إن الحكم الوحيد الصحيح هو حكومة إمام الزمان، وكل الحكومات الأخرى هي قائمة على النصب والباطل، لذلك لا يمكن القول بآلية حكومة أو سلطة أخرى، ولا يجوز الإسهام في أي كفاف سياسي أو اجتماعي إلى أن يتفضل الإمام الغائب بالظهور "وهذا الموقف يعني في الواقع أن تترك الظالمين والفاصلين يملون ما يشاؤون ويسحكمون كما يريدون دون أن تتصدى نحن للمهم حتى في حالة النفاذ: وهنا يمكننا أن نستمرس وتقول لهؤلاء السادة، إن لا تصلوا وراء أحد لأن إمام الجماعة هو إمام الزمان وحده، فكيف نصلي الجمعة بدونهم.. ما نحن هنا أمام ألتانية البشر التي تخضع لهوى النفس ودعوة الشيطان، فتقول الدين يصيح تجدد مجالاً للهروب والتهرب من الحياة. إن هذه الألتانية والضعف هما اللتان تقودان ديننا كالإسلام ومذهبا كالشيعة نحو المعجز الكامل الذي يعني الموت والتهليدا. انظر: مهدي بازركان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، ترجمة فاضل رسول، (دار الكلمة للنشر) بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص ٣٠٠.

٦٥- وفعل في ذلك الحضور الطاغوي ما يكاد أن يكون نموذجاً دالاً على ما قاله هيغل بأن الشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف، سوى أن شفعما واحداً هو الحر". انظر: هيغل، مساضرات في فلسفة التاريخ، ج١ (سبق ذكره) ص ٢٤٢

تطور إلى أن يكون أداتها في إنتاج معرفتها التاريخية بأسرها) فإن الشيعة قد صاروا إلى نقضه^(٦٦) ابتداء من "أن أهل التواتر، وإن كانوا حجة، فقد يصح عليهم السهو عما ينقلون في بعض الأحوال، أو في كل حال، فلا بد من حافظ يزيل سهوهم، وينبه على كتمانهم، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم"^(٦٧). وإذا "الإجماع" يتكشف عن الثقة في الخبرة التاريخية المتراكمة للأمة، وذلك من حيث كان، بدوره، أحد الطرق المتبعة في نقل الشرع وحفظه، لأن ثمة من الشرع "ما يصير محفوظا بالإجماع، وقد علمنا بالدليل أنه لا يجوز على الأمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم النهاب عن الحق، ولا بد من كون الحق محفوظا فيهم، حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع والحق"^(٦٨)، وكذا من حيث كون الإجماع، هو نفسه، دليلا شرعيا يتساوى مع القرآن والسنة، حتى ليهبوا أنه أحد درجات الوحي الذي هو: "وحي مباشر من الله وهو الكتاب (القرآن)، وحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله (السنة)، وحي جماعي من الأمة، فالأمة خليفة الله (الإجماع)"^(٦٩). وإذا يبلغ الأمر هكذا حد اعتبار الإجماع، أو الخبرة التاريخية للأمة في كل عصر، أحد أشكال الوحي ودرجاته، فإن الشيعة يردون بأن "الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد، والموتل عما علمته.. وإن ما جاز على أحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام أحادها بعضها على بعض.. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على أفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل"^(٧٠) وهكذا يؤول الأمر إلى تجرييد الأمة من

٦٦- ولعل ذلك كان لابد أن يؤول إلى تاريخ يضاد الإسناد ويماديه، وذلك من حيث أن الإسناد هو أداة التواتر. ولهذا فإن تاريخا شيعيا ينتهي "الإسناد" كاتبة متجبة له، إنما تكون "شيعيته" خارجية محضة، بمعنى أن هذه (الشيعة) لا تستحيل إلى نظام باطني يؤسس لفعل الكتابة. والحق أن لمازق الأكبر لكل تاريخ لا اشعري يمثل في عجزه عن إنتاج آليات كتابة أخرى غير الإسناد، وذلك ما ينطبق مثلا على نقاليد الكتابة التاريخية عند الشيعة، واليهقوي نموذجاً.

٦٧- القاضي عبد الجبار: المغني، ج٢- "في الإمامة"، ق١ (سبق ذكره) من ٧٢. والكتاب ينطوي على أشمل عرض ومناقشة لحجج الشيعة.

٦٨- المصدر السابق، ص ٧٢.

٦٩- وحسن حنفي: علم أصول الفقه، ضمن كتاب "دراسات إسلامية" (سبق ذكره)، ص ٧٢.

٧٠- الطوسي: تلخيص الشافعي، (سبق ذكره)، ج١، ص ١٢٤. وفي المقابل فإن ثمة من صار إلى الدفاع عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة إذ الأمة حقيقة كلية فريدة تجاوز مجرد كونها حاصل جمع أفراد، وبعبارة نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من أفرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها. وهكذا فإنه إذا كان "لا يتمتع أن يكون للملوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا المصواب، وإن كان يختار الخطأ إذا انفرد، كما لا يتمتع فهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتروا فيه، وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به، وإذا جاز ذلك لم يتمتع بأن يرد النص بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مخالفا لقول كل واحد منهم". انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، ج١٧، (الشرعيات)، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٩٦٢ من ١٥٧ ولهذا فإن الإجماع (من الأمة) إنما كان حجة، لأن المجملين لجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإن كان ذلك جائزا في أحدهم. انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم، أكسفورد، ١٩٣٢، ص ٤٩٢. ولعل ذلك يعكس، في المقابل ثقة في الوعي التاريخي للأمة، وهو الوعي الذي سرعان ما لحقه الاضمحلال، لأن إطار الأمة التي يكون منها الإجماع لم يتجاوز حدود جماعة ما أو عصر ما.

الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة، وهو ما يعني -بعبارة أخرى- تجديدها من الوعي التاريخي ومصادره لحساب الإمام على نحو تام. وإذا تكتمل -بذلك- دائرة نفي الأمة (فعلا ووعيا)، فإن ذلك يؤول إلى أن النسق الشيعي لا ينطوي -من حيث لا مكان فيه إلا للإمام وحده- على أي حضور للتاريخ أو الوعي به.

ومن هنا ضرورة التجاوز إلى المعتزلة، حيث الحضور المهيمن للإنسان (وعيا وفاعلية)، يؤسس لحضور التاريخ والوعي به أيضا.

ثانيا: المعتزلة.. أو التجاوز الخلاق

إذا كان قد بدا -فيما سبق- أن وضع الإمامة في كلا النسقين الأشعري والشيعي ("هامشية" في الأول و"مركزية" في الثاني)، يعد شيئا له تأثيره الحاسم على بناء تصور التاريخ المرتبط بكل منهما، فإنه يمكن البدء، من هنا، في تحديد وضع الإمامة في النسق المعتزلي باعتباره التوطئة الضرورية لرصد التصور المعتزلي عن التاريخ وكشف بنيته الباطنية. والحق أن الإمامة لترتب في النسق المعتزلي بكيفية يمكن منها المصير إلى تاريخ يجاوز كلا التاريخين (الأشعري والشيعي). ذلك أنه إذا كان كلا التاريخين قد استعالا إلى تاريخين متعالين يغيب عنهما الإنسان بفاعليته في العالم، وكان ذلك نتاجا لتهميش الإمامة، وإلى حد الغياب أحيانا عند الأشاعرة، ومركزتها إلى حد لا يحضر فيه سوى الإمام (مبتلما في جوفه لكل مهام الأمة والنبوّة وحتى الألوهية) عند الشيعة، فإن وضعها (أي الإمامة) كجزء جوهري من أحد الأصول الخمسة التي يتميز بها المعتزلة عن سواهم، وأعني الأصل الخامس من "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"^(٧١)، إنما يجعل التاريخ المرتبط بها تاريخا للإنسان غير متعال عليه، وذلك من حيث يعمل هذا الوضع إلى الجمع المعتزلي بين جوهرية الإمامة ومركزيتها من جهة (وذلك من حيث تعد جزءا من أحد الأصول المؤسسة)، وبين كونها نشاطا للإنسان في العالم (وذلك من حيث أن الأصل الخامس بأموره، وهي جزء منه، يتعلق بفاعلية الإنسان وقدرته على خلق عالم يخلو من

٧١- ولقد كان ذلك ما أكدّه القاضي عبد الجبار حين صار إلى أن المخالف لنا لا يبدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف المصلحة والمصلحة والنهي عن المنكر والمصلحة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجربة بأسرها دخل في باب العدل، وخلاف المرحلة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخواص دخل تحت اسم المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم الشمان، (مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٢٤

الظلم والجور^(٧٢) وحتى بالتجاوز من كون ظروف نشأة الاعتزال بأسره قد ارتبطت، على نحو صميمي، بما يتعلق بمسائل الإمامة، فإنه يمكن القول بأن الوضع المؤسّس للإمامة يتجاوز هذا السياق العملي، ليتبدى، على نحو أعمق، في اعتبار المعتزلة للأصل الخامس -الإمامة جزء منه- قابلاً للاندراج ضمن مسائل الأصل المؤسّس، نظرياً ونيوياً، للتسق المعتزلي بأسره، وأعني به أصل "العدل"^(٧٣). ولعل الدور التأسيسي لأصل "العدل" (ويكل ما ينطوي عليه من مسائل) يتأكد، على نحو حاسم، من مجرد ملاحظة أسبقيته في الكتابة والتسمية (أصل العدل والتوحيد) على أصل التوحيد، وهي الأسبقية التي استقرت في الرسائل والمؤلفات المعتزلية الأولى. ولعله بدا، تبعاً لذلك، أن أهم ما يميز به قطب المعتزلة المتأخر، القاضي عبد الجبار، هو تبني الأسبقية النقيض للتوحيد على العدل،

٧٢- وللإحاطة، أن فاعلية الإنسان قد بدت، ضمن أحد تحليلات المعتزلة لهذا الأصل -مشروطة، على نحو تام، بتبلور الوعي الإنساني ونضجه، الأمر الذي يكشف عن كون التاريخ هو فاعلية وأعية. فقد صار الإمام يحيى بن الحسين في تحليله لحديث النبي: "لنأمرن بالمعروف ولننهن عن المنكر، أو لئسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب، ثم يدعو خيركم فلا يستجاب لهم، حتى إذا بلغ الكتاب أجله كان الله المستصير لنفسه، فيقول: ما منكم إذ رأيتموني أعصي أن لا تفضبوا لي" (إلى أن الله)" من هذه الجهة ترك الظالمين ولم يأخذهم، لأن الرحمة في ظلمهم وتظالمهم فيما بينهم أصناف: فقوم يقولون على الله بالجبر والتفويض وينفون عنه العدل والتوحيد وينسبون إليه عز وجل، أفعال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولو لا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين، ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة، وكان معيودهم الذي يزعمون أنهم يعبثونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون به على ظلمهم، إنما هم يدعون هذا الذي يزعمون أنه قضى عليهم بهذا الظلم وقدره، ولهذا يصلون وله يصوبون ويحسون، وبه في جميع ما ينزل بهم من الظلم والجور والصلائب في المال والولد والبنون، يستعينون به على دفع هذه المضار والبلوى التي نزلت بهم، فهم يعبثون صورة مصورة، وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتصديد، وخلّاهم ولم ينصرهم على ظلمهم، وكيف ينصرهم على ظلمهم وهو المقدر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟ فهو الذي يسهونه، يزعمهم، أما أنهم لو أنصفوا عقولهم، وعرفوا الله عز وجل حق معرفته، وتقوا عنه ظلم عباده، كما نفاء، عز وجل، عن نفسه، ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ودعوا ربهم حينئذ على ظلمهم، إذا لاستجاب لهم دعوتهم، وكشف ما بهم من الظلم والجور". وهكذا يبدو التاريخ، طبقاً لهذا التحليل، فاعلية تحرر رؤسما الوحي. انظر: الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من المدون والتوحيد "ضمن" رسائل العدل والتوحيد". نشرة محمد عمارة، ج٢، (دار الهلال)، القاهرة ١٩٧١، ص ٨٥-٨٦.

٧٣- "فالعدل والوعيد داخلان في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى، إذا وعد الطاهرين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أنه لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتبعنا بإجراء الأسماء والأحكام على الكافرين وجب أن يتبعنا به، ومن العدل ألا يضل بالواجب، وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". انظر: قوام الدين ما تكديم: مقالة شرح الأصول الخمسة (للقاضي عبد الجبار)، (سبق ذكره)، ص ٢٥

سواء في الكتابة في "العدل" أو في التسمية (المعنى في أبواب "التوحيد" و"العدل")، وهكذا فإن ثمة من تتيه إلى أن ثمة خلاف -عند القاضي عبد الجبار- من جهة التوحيد والعدل، فالقاضي عبد الجبار مستقر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وأحرى بالتقديم، لأن قيمته أعلى من قيمة العدل^(٧٤)، والحق أنه، وبصرف النظر عن وضع "التوحيد" سابقاً على "العدل"، عند القاضي عبد الجبار، فإنه يلاحظ أن الكيفية التي يبنى بها "التوحيد" في النسق المعتزلي، وعلى نحو يستحيل معه فهمه أو تفسيره إلا بواسطة العدل، إنما تؤول إلى أن ثمة أسبقية بنوية أو باطنية للعدل على التوحيد عند المعتزلة على العموم، وذلك على العكس تماماً من الحال في النسق الأشعري الذي تتظاهر فيه الأسبقية الخارجية "للتوحيد" على كافة مسائل النسق، مع الأسبقية البنوية أو الباطنية له عليها أيضاً. والحق أن الإمامة هكذا، (أعني من خلال أسبقية "العدل" وهي جزء جوهري منه، على "التوحيد" (أسبقية بنوية أو خارجية وبنوية معا)، تكتسب طابعاً تأسيسياً بالنسبة للنسق المعتزلي بأكمله، وهو ما يحيل إلى دور تأسيسي للتاريخ (وهو جزء من الإمامة) بالنسبة للنسق ذاته^(٧٥). والحق أن الحضور الفاعل للتاريخ في النسق المعتزلي لا يتدعم فقط من خلال الوضع

٧٤- أحمد فؤاد الأهواني، تصدير "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار (سبق ذكره)، ص ١٠ والحق أن وضع "التوحيد" سابقاً على "العدل" عند القاضي عبد الجبار، يتجاوز مجرد القول بأن "قيمه أعلى من قيمة العدل" إلى أن يكون نتاج أشعري القاضي القديمة، حيث القاضي كان في ابتداء حالة ينهب في الأصول مذهب الأشعرية. انظر: ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب "المنها والأمل" تصحيح توماس أرنولد، (دار صادر)، بيروت ١٣١٦هـ، ص ٦٦ ولعل ذلك يعني أن الأشعرية الأولى للقاضي عبد الجبار لم تشارك تماماً بناء تفكيره، بل تخلفت داخل لا وعيه للمعري وراحت لتلتزم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل تماماً، وحتى على بناء المضمون أحياناً. بل إنه يلاحظ أن ثمة من تلاميذ القاضي من راح يؤلف "في التوحيد" فقط، ومن دون العدل. (انظر: أبو رشيد النيسابوري: في التوحيد، تحقيق محمد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٦٥)، وهو ما يعني أن النسق الاعتزالي قد راح يضي مع القاضي عبد الجبار وخصوصاً بعد أن انتهت إليه الرياسة في المعتزلة، حتى صار شيئاً وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كتب من تقدمه من المشايخ (انظر: ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ص ٦٦) في اتجاه الابتعاد النسبي عن أصوله الأولى.

ولعله يلزم التنويه بأن محاولة معاصرة، عند حسن حنفي، لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية، قد جابهت -وهي التي تظهر نفسها بوصفها استنفاً لمسيرة العلم مع القاضي عبد الجبار- نفس المضئلة، ويحتج بدا التماثل بين المحاويلين لا هنا حقاً، فإذا احتفظت محاولة القاضي في بلكها للعلم بالشكل المستقر في النسق الأشعري، واكتفت بسبب المضمون الاعتزالي فيه، فإن المحاولة المعاصرة لم تقم إلا أن حافظت على الشكل للمستقر ذاته (ولا يدري المرء ما إذا كان ذلك فعلاً واعياً أم أنه يتجاوز الوعي)، واجتهدت في تكوينه بمضمون ينسب المصن.

٧٥- وهكذا فإنه على العكس تماماً من النسق الأشعري، لم ينع النسق المعتزلي إلى إخفاء النسق التاريخي الذي انبثق فيه، بل أنه راح، بالأحرى، يؤكد عليه ويبرزه، ولقد بلغ هذا التأكيد والإبراز حد الصور إلى أن "الله يُعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن المصالح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تعبد بحسبه"، وبما يعني أن التاريخ يلعب دوراً في تطوير المعتقدات وأشكال العبادة. انظر: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، (ضمن: رسائل العدل والتوحيد) نشرة محمد عماره، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٢٤١ والحق أن التاريخ يبدو متضافراً على نحو جوهري، مع بناء الكثير من عقائد المعتزلة ذاتها.

التأسيسي للإمامة في النسق (وذلك من خلال كونها جزءا من المعدل)، بل ومن خلال جملة أفكار انطوتها الإمامة، وتم فيها استبدال مفهوم "الموازنة" بما ينطوي عليه من السعي إلى بلورة أداة منهجية لقراءة الوقائع التاريخية، بمفهوم "التفضيل" الذي بدا أدنى إلى حكم القيمة المفروض على الوقائع من خارجها، والذي يميّز لذلك إنتاج تاريخ حق لها. وهكذا يتقدم التاريخ، لا من خلال شكل وضع الإمامة في النسق فقط، بل ومن خلال المضمون الذي انطوت عليه أيضا، تماما بمثل ما أن الوضع الهامشي للإمامة في النسق الأشعري لا يؤول وحده إلى تقييد التاريخ وتهميشه، بل وكذا ما انطوى عليه مضمونها من أفكار التفضيل والتكفير.^(٧٦)

فإذا انتهت الإمامة عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة، إلى درس في التفضيل، فإنه يبدو أن التفضيل المعتزلي قد راح يتأسس ضمن سياق مفاهيمي تماما للسياق الذي تأسس فيه عند الأشاعرة، حيث الأشاعرة قد صاروا إلى أن التفضيل يتأسس على النص^(٧٧) أو "الوضع من الله"^(٧٨)، فيما صار المعتزلة، في المقابل، إلى تأسيسه على "الطاعة والتقوى لا غير"^(٧٩)، أو بمباراة أخرى -على الفعل أو "الوضع من الإنسان". ولعل هذا التباين بينهما ينطوي على ضرب من التباين الأعمق في تصور الشيء موضوع التفضيل (فعلا أو شخصا أو عصرا... الخ) ... حيث التأسيس الأشعري للتفضيل على "النص" يحيل إلى تصور للشيء، موضوع التفضيل، لا ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلا، بل الوصف له بأي منهما يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه، وفي المقابل فإن التأسيس المعتزلي للتفضيل ينطوي على تصور للشيء، موضوع التفضيل، ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلا، ويحيث يكون الوصف له بأي منهما، لا إضافة تلحق به من خارجه، بل أخبارا عما ينطوي عليه في باطنه. وإذا كان ذلك يحيل إلى التباين، في حقل الأخلاق، حول التحسين والتقبيح في الأفعال (حيث يُضافان إليها من الخارج حسب الأشاعرة، وباطنان فيها حسب المعتزلة)، وإلى التباين، في حقل الانطولوجيا، بين المَرَضُ -والجوهر بالتالي- لا يبقى زمانين فيضيف الله إليه الوجود، وبين القول بطبائع ذاتية ثابتة للأشياء حسب المعتزلة، فإنه يؤول، في حقل التاريخ، إلى التباين بين تصور الخبر-

٧٦- ولعل هذا التقابل يتهدى، على نحو أظهر، من الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول تصور "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، والإمامة جزء منه عند المعتزلة. إذ هو مجرد فرع -والإمامة كذلك- عند الأشاعرة وأهل السنة على العموم، فيما هو أصل من أصول الشريعة عند المعتزلة والفوارج. انظر: محمود كامل أحمد: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦

٧٧- إذ التفضيل لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله". انظر: ابن حزم: الفصل

في الملل والأهواء والنحل، (سبق ذكره)، ج٤، ص ١٠٢

٧٨- البيهقي: أصول الدين، (سبق ذكره) ص ٢٠٢

٧٩- البيهقي: أصول الدين، (سبق ذكره)، ص ٢٠٢

موضوع الكتابة التاريخية- لا يتطوي في ذاته، عند الأشاعرة، على ما يتعين به صدقه أو كذبه، بل يلحقانه بالإضافة من سند خارجي (الأمر الذي جعل الكتابة التاريخية ذات طابع إسنادي)، وبين تصوره (أي الخبر) يتطوي في ذاته، عند المعتزلة، على ما يتعين به صدقه أو كذبه، ولذلك فإن صدق الخبر أو كذبه لا يتوقف أبداً على أي إضافة خارجية، بل يرتبط بمجرد الفحص الباطني النقدي له (الأمر الذي كان يمكن أن يتطور إلى كتابة تاريخية ذات طابع تركيبي نقدي)^(٨٠).

ولعله يرتبط بذلك ما صار إليه المعتزلة من زعزعة الأساس "النصي" لتفضيل عند الأشاعرة، وذلك عبر تضميف طرق نقل الأخبار الخاصة بالفضل والمفاضلة من جهة، وإظهار التضارب بين مضامينها من جهة أخرى، فإذا "المشهور من الخلاف فيه (أي التفضيل) قول من يفضل أمير المؤمنين عليه السلام (يقصد الإمام علي) على غيره، وهم على فرقتين: من يفضلهما قطعاً للنصوص الواردة أو لظنه أن وجوه الفضل أكثر، ومنهم من يقول بذلك على ما يقتضيه الظاهر من الأمارات والأفعال، وقول من يقول أن أبا بكر هو الأفضل، والفالب من حالهم أنهم يسلكون في كونه أفضل هاتين الطريقتين، لأن أدلتهم تدل على ذلك من حيث يستدل بعضهم بالنصوص، وبعضهم يذكر وجوه الفضائل"^(٨١)، وبما يعني أن ثمة طريقتين للاستدلال على الفضل، إحداهما الأخبار والنصوص

٨٠- وإذا كان ليس ثمة نص معتزلي، في التاريخ، يمكن فيه اختبار ما يمكن اعتباره -تبعا لهذا التصور للخبر- كتابة ذات طابع تركيبي نقدي تتجاوز نمط الكتابة الإسنادية السائد، فإن هذا التصور للخبر يتعين صدقه من ذاته، لا من خارجه، إنما يتجلى في سياق تصحيح المعتزلة وزعم لبعض الأحاديث للمسوية للنبي، ولعل ذلك يستفاد من حوار كان "أبو علي الجبائي" أحد طرفيه، حيث "سأل البركاني أبا علي، فقال: ما تقول في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تتكح للمرأة على عمته ولا على خالتها، فقال أبو علي هو صحيح. قال البركاني فهذا الإسناد نقل حديث حج آدم موسى، فقال أبو علي هذا الغير باطل، فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر، قال أبو علي لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل (ثمة ترتيب للأدلة عند المعتزلة يرد فيه العقل أولاً ثم الكتاب ثانياً ثم الإجماع... الخ) فقال كيف ذلك، قال أبو علي: أليس في الحديث أن موسى لقى آدم في الجنة، فقال يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده وأمسكك الجنة، وأمسك لك ممالكته، أفصيت؟ فقال آدم: يا موسى، أرى هذه المعصية فعلتها أنا، أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بألفي عام. قال موسى بل شيء كان كتب عليك، قال: فكيف تلوطني على شيء كان قد كتب علي، قال فعج آدم موسى، قال أبو علي: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال البركاني: بلى، فقال أبو علي: أليس إذا كان ذلك عنراً لآدم، يكون عنراً لكل كافر وعاص من ذريته، وأن يكون من لاهم معجوجا، فسكت البركاني". وهكذا كان تصحيح الحديث ورده، لا لإسناده، بل لتعارضه مع دليل العقل أساساً، انظر: ابن المرتضى: باب ذكر للمعتزلة، (سبق ذكره)، ص ٤٦١ ولعل غياب كتابة تاريخية، عند المعتزلة، تتطور ابتداءً من هذا التصحيح النقدي والمقتضي لضمون الخبر، وليس إسناده فقط، إنما يتجلى عن نفس المأزق الذي سبق ظهوره عند الشيعة، وهو المعجز عن إنتاج تاريخ يتجاوز تعاليد الكتابة الإسنادية التي كرسها الهيمنة الطاغية للسبق الأشعري.

٨١- القاضي بعد الجبار: المغني، ج ٢٠ (في الإمامة)، (سبق ذكره) ق ٢، ص ١١٢

(ويعني النص على فضل الشخص)، والأخرى الأمارات والأفعال (ويعني أفعال الشخص وملكاته الخاصة)^(٨٢)، فإن من المعتزلة من صار إلى "أنه ليس لأحد أن يتعلق بالأخبار (والتصوص) في هذا الباب"^(٨٣)، لأنها جميعاً أخبار آحاد، "وأعلم أن أخبار الآحاد المروية في هذا الباب لا يمكن الاعتماد عليها، لأن القطع بصحتها إذا لم يمكن، فكذا القطع بمدلولها... (وكيف ذلك وهي) أخبار متعارضة، حيث فيها ما هو كالتص المصرح في أن أمير المؤمنين أفضل، وفيها (ما هو) كالتص المصرح في أن أبي بكر أفضل"^(٨٤)، وهكذا فإنه ويعد أن يورد "القاضي" من "الأدلة أقوى ما استدلو بها على أن أمير المؤمنين أفضل، لأن ما عداها لم يشتهر كشهرة، وإن كان فيما عداها ما هو أقوى في الدلالة... (فإنه) يقب قائلًا) لكنها أخبار آحاد ويعارضها الأخبار المروية في فضل أبي بكر"^(٨٥). وليس من شك في أن الأمر هو كذلك بالنسبة للأخبار المروية في فضل أبي بكر، ولذلك فإنه "لا يمكن لمن يفضل أبا بكر أن يحتج بتلك الأخبار. وهذه الأخبار أجمع تعارضها، وإنما يجب أن نرجع في ذلك إلى ما ثبت في النقل (وسنلاحظ أنه غير متواتر أبداً في باب التفضيل) وليس في جملة ما روي في فضل أبي بكر أشهر (لا يقول: أثبت) في النقل مما روي عن أمير المؤمنين"^(٨٦). وكذا فإنه "قد روي عنه (أي النبي) عليه السلام في العباس ما شاكل في دلالة الفضل ما قدمناه... فلم صار بأن يجعل الأفضل بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر لتلك الأخبار أولى من العباس لهذه الأخبار... (وإذ بدا أنه يمكن الاحتجاج هنا بكثرة روايات الفضل في أبي بكر عنها في العباس، فإن القاضي يقطع بأنه) لا يمكن أن يجعل كثرة الأخبار مرجعاً... إذ ليس للإكثار في هذا الباب معنى، لأن الآية الواحدة (أو النص الواحد) في دلالة الفضل كالأيات (أو النصوص)"^(٨٧).

٨٢- ولعل ثمة من جمع بين الطريقتين، مع التباين في تقديم طريق على آخر. يُستفاد ذلك من قول "القاضي": "فأما أكثر اليفدائيين من شيوخنا، فإنهم يفضلون علياً عليه السلام، ويسلكون في ذلك طريقتين، أحدهما: موازنة الأعمال والفضائل، فيجعلون إيزاء كل فضيلة لأبي بكر فضيلة لملي عليه السلام، ويبيّنون أن لفضائله مزية، وهم في بيان المزية على طريقتين: أما أن يجعلوا المزية بزيادة الفضائل، أو بالوجه الذي يعظم به، والثاني: الاعتماد في ذلك على أخبار يروونها في هذا الباب كخبر الطائر وغيره. فأما شيخنا أبو عبد الله فإنه يقطع على أن علياً عليه السلام أفضل لأخبار يقطع بصحتها، ثم بذلك مع موازنة الأعمال، ويبيّن أن لفضائل أمير المؤمنين مزية على فضائل أبي بكر، بالكثرة، وبالوجوه التي يعظم عليها". انظر: المصدر السابق، ق٢، ص ١٢٠ والملاحظ عدم استقرار المعتزلة على التصوص وحدها في الاستدلال على الفضل، وهو ما سيتطور إلى رفض كامل لها في باب التفضيل على ما سيظهر.

٨٣- المصدر السابق، ق١، ص ٢١٧

٨٤- المصدر السابق، ق٢، ص ١٢١

٨٥- المصدر السابق، ق٢، ص ١٢٧

٨٦- المصدر السابق، ق٢، ص ١٢٩

٨٧- المصدر السابق، ص ١٢٠-١٣١

وإذ بدأ، هكذا، أن كافة التصوص والرويات في باب التفضيل، هي -حسب المعتزلة- أخبار آحاد لا يمكن أن تكون طريقاً لحصول العلم القطعي، ويبحث انتهوا إلى أنه "ليس لأحد أن يتعلق بالأخبار في هذا الباب"، فإنه لم يعد من سبيل أمام المعتزلة إلا الاستدلال على الفضل من "الأمارات والأفعال"، الأمر الذي يعني تجاوز "النص" كاداة لإنتاج الفضل إلى "الموازنة"^(٨٨) بين الأعمال والفضائل.

والملحوظ أن هذا التجاوز من "النص" إلى "الموازنة" إنما ينطوي على الصمي للمعتزلي إلى بناء "التفضيل" على أساس عيني محسوس ومن هنا ما صاروا إليه من "أن ما له مدخل في هذا الباب (باب الموازنة) ليس إلا خصال الفضل، وهي على ضربين: أحدهما علم، والآخر عمل، ويتبع العلم التحرز مما يضاده وينافيه، أو يجري هذا المجرى كالجهد والشبه وما شاكلها، ويتبع العمل التحرز من القبيح. والأعمال التي لها مدخل في هذا الباب قد تكون من أفعال القلوب والمزم وتوطين النفس وما شاكلها، وقد تكون من أفعال الجوارح، وهي على ضربين: أحدهما، نطق العلم، وذلك كالتعليم والدعاء إليه واستدعاء المبطلين وما شاكل ذلك. والآخر: أفعال الجوارح، وذلك كالجهاد وما يتصل به... وما يدخل تحته من الرأي والسياسة وما يجري هذا المجرى، ولكل ذلك وجوه يقع عليها نحو السبق إليه والتقدم، وامتداد الزمان، وكثرة المشقة فيه، وكثرة النفع فيه فيما يعود على الدين (والدنيا بالطبع)، وفيما يتعلق بالتأسي والاعتداء، فعلى هذه الوجوه يُبنى الكلام في الموازنة"^(٨٩) وإذ تتعلق "الموازنة"، هكذا، بمجمل النشاط الإنساني (وهي وممارسة) في العالم، فإن عناصرها لا بد أن تتباين باعتبار ما بين هذا النشاط (سواء على مستوى الأفراد أو المصور) من تباين واختلاف حيناً، ووحدة وشراسة حيناً آخر. ومن هنا ضرورة العلم بأن "جميع ما ذكره في الموازنة لا يخرج عن أقسام، منها ما فيه اختلاف... ومنها ما لا خلاف في بيانه. ومنها ما حصل فيه طريقة المشتركة"^(٩٠)، وبمعنى أن موازنة بين شخصين أو عصرين إنما تقول إلى أن ثمة عناصر مشتركة بينهما، وعناصر أخرى لا يكون معها خلاف في فضل أحدهما وتقدمه على الآخر، ثم أخيراً عناصر تثير الاختلاف فيما يتعلق بتعيين

٨٨- لعله يشار هنا، إلى أن ثمة "الموازنة" أيضاً كأحد أمور المعاد، وأعني من حيث هي قانون أخروي "يعني وضع الحسنات والسيئات، والمعامات والمعامي في ميزان واحد، فإذا رجحت الحسنات والصلوات يخضع منها السيئات والمعامي، وهذا هو التكفير، وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب، أما إذا رجحت السيئات والمعامي، فإنه يخضع منها الثواب، فينقطع الثواب ويدوم العقاب، وهذا هو الإحباط"، انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مج ١ (الثبوة والمعاد)، (سبق ذكره)، ص ٢٨٢، ولعله يبدو أن "الموازنة" كقانون أخروي لا تميز بنهواً عن "الموازنة" كقانون تاريخي، وذلك من حيث ينطويان مما على التحليل والموازنة للعلم الإنساني.

٨٩- القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ق ٢ (سبق ذكره) ص ١٢٤-١٢٥

٩٠- القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٢٠، ق ٢ (سبق ذكره) ص ١٢٥

الأفضل أو الأكثر تقدماً منهما، ولعل المعتزلة قد أرادوا من وراء هذه العناصر موضع الاختلاف، في الموازنة، إفساح المجال أمام قراءة للتاريخ أكثر ثراء وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه -ومن حيث هو موضع اختلاف- قابلاً لأحكام متباينة، بحسب تباين منظور التقييم وزمانه، وأدوات القراءة ومركزات التحليل. وأخيراً فإنه يمكن القول -في هذا السياق- أن تصور "الموازنة" (بين الأشخاص والعصور) يتطوي على عناصر اختلاف واشتبا، وعناصر وحدة وشراسة، إنما يتكشف عن تاريخ ينطوي على ضرب من الوحدة، لا تقدر عناصر الاختلاف والاشتبا على طمسها. ولعله يلزم التويه بأن الاختلاف، المشار إليه في هذا السياق، يتباين بالكيفية مما يؤول إليه التاريخ الأشعري من الاختلاف والتضيق، وذلك من حيث يبدو الاختلاف الذي يؤول إليه التاريخ الأشعري علامة انهيار وتدهور، فيما الاختلاف، في التاريخ المعتزلي، علامة ثراء وتطور. وهنا فإنه إذا كان الاختلاف (في الموازنة) يتكشف عن التطور في التاريخ، فإن ما فيها من شراسة وتمائل يؤول -لا جدال- إلى ما يمكن اعتباره وحدة المنصر الإنساني في التاريخ، الأمر الذي يؤول إلى أن التاريخ المعتزلي يمثل، على هذا النحو، لحظة التآليف بين التاريخ الأشعري (وذلك من حيث ينطوي على الاختلاف في صميم بنائه). وبين التاريخ الشيعي (وذلك من حيث ينطوي، رغم الاختلاف في بنائه، على شكل من أشكال الوحدة الإنسانية).

والملاحظ أن المعتزلة قد ركزوا في تحليلهم للأفعال الإنسانية (موضوع الموازنة) على وضعها في إطار سياقاتها التاريخية من جهة، وعلى الوعي بالنتائج والتداعيات التي تترتب عليها في حقب لاحقة من جهة أخرى. وعلى هذا فإن تعيين الفضل والتميز في فعل أو نشاط ما لا يكون بتحليله وتناوله في عزلة عن تاريخه الذي ينتجه، وعن المستقبل الذي يتطور فيه. ولقد تبدى ذلك، على نحو جلي، في سياق مفاضلة المعتزلة بين الإمام علي وبين أبي بكر. إذ صاروا إلى "أن أمهر المؤمنين اختص في باب العلم بما ليس لأبي بكر...، لأن الذي أخذ عنه من العلم لا يساويه غيره فيه، لأن أصول التوحيد والعدل إليه تُضاف وعنه أُخذت، على ما ثبت عن واصل ابن عطاء أخذه عن محمد بن علي (بن الحنفية) وأبي هاشم... ثم قد ثبت عنه عليه السلام من دقيق الكلام في أصول الدين نحو إنكاره الرؤية، ونحو تأديبه على تمييز الحجاب على الله تعالى، ونحو نفيه المكان عن الله، ونحو إضافة العدل إليه، ونحو ما روي في المنزلة بين المنزلتين حتى روى عنه في باب العوض ما يُبنى عليه ذلك... (وفي المقابل) فإنه لا يفي بهذا الوجه شيء من علم غيره، لأن الذي يروي أن أبا بكر دعا إلى الدين حتى أسلم بدعائه الجماعة المذكورة في هذا الباب، وهو يخصهم (أي الجماعة) ويخص الوقت، وليس كذلك النفع الذي ذكرناه (بالنسبة لعلم علي)"^(١١) وهكذا فإنه في مقابل المحدودية التاريخية لعلم أبي

٨١- القاضي مهدي الجبار: المفنى، ج ٢٠، ق ٢ (سبق ذكره)، ص ١٣٦-١٣٧

بكر التي جعلته مخصوصا بوقته، فإن علم الإمام علي قد راح يتجاوز أسوار عصره، متطورا إلى ما يمكن اعتباره جملة أصول المعتزلة في "العدل والتوحيد"^(٩٢) الأمر الذي يعني أن ثمة تحليلا للفعل يتجاوز إطار تحققه إلى تتبع ما يتطور إليه لاحقا، (ولعل ذلك أحد تجليات نظرية التوليد)^(٩٣). وحين يصير المعتزلة إلى أنه "أما ما يتصل بالزهد والورع فيهما، وإن كانا قد اشتركا فيه، فالأمير المؤمنين التقدم والسبق من جهات منها (إنه) مع اتصاع الأحوال فيهما يخص ويمم من الأموال، كان عليه السلام يلبس أدون الثياب، ويأكل أخشن الطعام، حتى كان يقطع من أطراف كبه ما لا تقع الحاجة إليه ويرقع سراويله، ويتعزز التحرز الشديد في هذا الباب"^(٩٤)، فإن ذلك يحيل إلى تحليل للفعل في إطار جملة السياقات التاريخية التي تحقق فيها. وإذ تقول "الموازنة" هكذا إلى ضرب من التحديد الصارم للفعل، سياق تحققه وإنتاجه (أولا)، وسياق تطوره وإثاره (ثانيا)، فإن ذلك يؤكد على كونها تمثل تأسيسا للتاريخ، لا تعاليا عليه.

ولعله يمكن القول، تبعا لذلك، بأن التفضيل يتأسس من خلال "الموازنة" يمثل تجاوزا (بالمعنى المرضي) كليا للتفضيل يتأسس على "النص". فإذا بدا، فيما سبق^(٩٥)، أن التفضيل عبر النص (وهو التفضيل الأشعري) أدنى (إلى حكم القيمة المفروض على الواقع من خارجه، قصد تقييم الماضي وتوجيهه، بإسقاط العديد من التصورات المتخيلة عليه، على نحو يدعم سياسة الحاضر)^(٩٦)، وهو ما تبدى في الإصرار على ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل بحسب ترتيبهم في الإمامة، باعتبار أنه يتمتع للإمامة أفضل أهل العصر"^(٩٧)، فإن التفضيل عبر الموازنة قد بدا أداة تحليل، لا أداة تقييم

٩٢- وهكذا فإنه في مقابل شجرة علي، الذين صاروا إلى أن "علوم الأئمة وعلى رأسهم الإمام علي) وحكمتهم ثامة، سرمدية أبدية على مر العصور والأزمان" انظر: النيسابوري: إثبات الإمامة، (سبق ذكره)، ص. ٨٥. فإن المعتزلة قد حافظوا على تصورهم لعلم الإمام علي علما تاريخيا، اعني نتج من التاريخ، ويحقق فيه تامله واكتماله.

٩٣- ولعل ذلك يتكشف عن تصور للمستقبل يتناقض بالكيفية مع تصوره حسب الأشاعرة، وذلك من حيث يحيل، من جهة، إلى تصوره كإطار تطور واكتمال، لا تدهور وانحيار، ويحيل من جهة أخرى إلى تصور الزمان صيرورة يفتح فيها المستقبل على الماضي، وبما يعني أنه ليس لحظات أو آنات مغلقة متعصبة، لا لفتح للواحدة منها على الأخرى.

٩٤- القاضي عبد الجبار: المغني، ج٢، ق٢ (سبق ذكره)، ص ٤٤١

٩٥- انظر تفصيل ذلك في الفصل الخامس عن التفضيل الأشعري.

٩٦- فإذا راحت دولة الخلافة ترى، على الدوام، ما يؤسس شرعيتها في الماضي، أعني فيما حدث بعد وفاة النبي، فإن قرارة لهذا الماضي من خلال كونه يكرس هيمنة "الأقوى"، اجتماعيا وسياسيا، وليس سيادة "الأفضل"، لابد أن تقول إلى إعادة النظر فيه ونقد، الأمر الذي يمثل زعزعة، لا ريب فيها، للدولة القائمة آنذاك. ومن هنا الإصرار على ربط التراتب في "الفضل" بالتراتب، في "التحقق".

٩٧- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٤٣٠

وتوجيهه، وأعني أداة عقلية منهجية لتحليل الواقع، على نحو يتجاوز إخضاعه لأي أحكام قيمة، وذلك قصد تحريره من سطوة التوجيه السياسي وطنفياته، وهو ما تبدي جليا في رفض "التعلق بالتقدم في الإمامة على التقدم في الفضل"^(٩٨)، وبما يعني رفض ترتيب الأئمة في الفضل بحسب ترتيبهم في الإمامة، حيث ليس من شرط الإمام كونه الأفضل^(٩٩)، وهكذا فإنه إذ التفضيل، عند الأشاعرة، يبنى على القول بالأولوية المطلقة للمتعلق ابتداء من أن السابق في التحقق أفضل على الدوام من كل من يليه، فإن المعتزلة قد صاروا إلى الزعزعة الدائمة لهذا التصور، وذلك من خلال فك الارتباط بين السبق في التحقق والسبق في الفضل^(١٠٠)، وبهذا يصح -تبعا لذلك- تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق، بمثابة انتقال من الأقل فضلا إلى الأفضل^(١٠١)، وذلك على العكس تماما من "الحال عند الأشاعرة، الذين يستحيل عندهم تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق إلا انتقالا من الأفضل إلى الأقل فضلا. ولعل ذلك ينطوي على تصور الفضل عند المعتزلة أفقا مفتوحا لا يقبل الانحصار في نقطة ما، وبما يعني أنه ليس -كالحال عند الأشاعرة- واقعة نهائية مكتملة، أو معطى مطلق، لا يقبل التجاوز والتخطي، بل صيرورة وممارسة يمكن في سياقها التخطي والتجاوز إلى الأكثر فضلا على الدوام. ولعل ذلك يحيل إلى تصور للتاريخ يقبل التجاوز والتخطي، وذلك من حيث لا ينطوي، في صميم بنائه، على لحظة اكتمال نموذجية مطلقة يكون مساره ابتداء منها انهيارا وتدهورا متلاحقا، الأمر الذي يستحيل معه أي تجاوز، لأن التاريخ لا يعرف أبدا أي سبيل للانفصالات من هذا التدهور، إلا

٩٨- لقاضي عبد الجبار: المقتنى، ج ٢، ق ٢ (سبق ذكره)، ص ١٢١

٩٩- المصدر السابق، ص ١٢١

١٠٠- فلذا "قال قائلون: لا تدري أبو بكر أفضل أم علي، فإن كان أبو بكر أفضل، فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي، ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر، وإن كان علي أفضل من عمر، فهو أفضل من عثمان، لأن عمر أفضل من عثمان، وإن كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان، ويجوز أن يكون عثمان أفضل من علي، وهذا قول الجبائي، فإنهم كانوا، بذلك التجويز والترجيح، يخلطون الربط الأشعري القاطع بين التحقق في الخلافة وبين المكانة في الفضل، انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ١٢١-١٢٢. ولعل ذلك يحيل إلى نمط في كتابة التاريخ، يتجاوز ما استقرت عليه الكتابة الأشعرية لأحداث هذه الحقبة، من إسقاط تصوراتها المثالية عليها، بكيفية قاطمة وواحدة تقريبا، إلى كتابة ذات طابع ترجيحي وتساؤلي والحق أنه يبدو، هكذا، أن ثمة مفاهيم ثلاثة قد تبلورت لقراءة أحداث هذه الحقبة المؤسسة، أولا (مفهوم القبيلة)، وهو يهيمن على كتابات الإخباريين على نحو خاص (كالطبري وابن قتيبة مثلا)، وثانيا (مفهوم الفضيلة) وهو المهيمن على مجمل القراءة الأشعرية وأخيرا (مفهوم الموازنة) الذي يعد مفتاح القراءة الاعتزالية.

١٠١- فلنلما السابق واللاحق في التمييز والفترة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعماده للنظر فيها، والاتفاف بها وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لن تقدمه من أسلافه وآبائه". محمد عبده: رسالة التوحيد، ص

الإلحاح على تكرار "النموذجي" فيه، وليس تجاوزه بعد استيعابه واحتوائه بالطبع. والحق أن ذلك يتفق تماماً مع تصور التاريخ المعتزلي، من خلال الموازنة، نشاطاً خلافاً يحققه الإنسان بعلمه وعمله. إذ الموازنة تعني أن شيئاً ما يكون "الأفضل" من غيره، لامتوائه على خصائص ذاتية تجعله كذلك، وليس لأمر عارض يضاف إليه من خارجه... ومن هنا فإن لحظة في التاريخ ليست أفضل من أخرى، لإضافة تلحقها من الخارج (كان يقال -مثلاً- أنها الأفضل لقربها من عصر النبوة^(١٠٢))، بل لما تنطوي عليه من خصائص ذاتية تحددت، عند المعتزلة، بالملم والعمل خاصة. وإذا العلم والعمل يخضعان، في صميم بنائهما، للتجاوز والتخطي، فإن ذلك يحيل إلى تصور "النموذجي" في التاريخ المعتزلي، ليس ممطى مطلقاً ينحصر في إطار لحظة ما تقع في الماضي (كما هو الحال عند الأشاعرة)، بل صيرورة تحقق مستمرة ينفذ معها التاريخ نزوماً دائماً إلى ما لم يكنه بعد. ليس التاريخ، إذن، حركة إنهاء ومقولة مستمرة، بالنسبة لماضيه النموذجي "المكتمل، بل هو سعي دائب إلى الإمساك بهذا "النموذجي" الذي يبدو أنه لا يكتمل أبداً، بل يبتقي على الدوام، في طور التحقق والاكتمال بفاعلية الإنسان ووعيه الخلاق.

وإذ ينطوي ذلك على تصور "النموذجي"، في التاريخ، لا موضوع تكرار، بل صيرورة تحقق واكتمال، فإنه يدل -فيما يتعلق بعلاقة التاريخ بالوحي- على إمكان تصور الوحي، ضمن التاريخ المعتزلي، خطاباً مفتوحاً يتحقق اكتماله عبر الإغناء المتنامي بضروب شتى من الخبرة والتطور، وليس مقولة مغلقة صماء لا تقبل شيئاً إلا مجرد الاجترار والتكرار، ولا تفتتح البتة على شيء خارجها. والحق أن تصور الوحي هكذا، أعني بناءً يوسع العالم خارجه ويتسع به في آن معاً، وبما يعني ضرباً من الإحالة المتبادلة بينهما، هو ما يحفظ للوحي وجوده الفعالي وحياته الحقّة، لأنه يستحيل حال كونه مقولة مغلقة تحيل فقط، ومن دون أن يُحال إليها، إلا اضمحلاله ومواته. وهكذا يتكشف التصور المعتزلي للتاريخ، لا عن الحضور الفعالي للإنسان (ممارسة ووعياً) فقط، بل للوحي كذلك. وضمن هذا السياق، فإن التاريخ يكون جزءاً من بناء "الوحي"، وذلك باعتباره (أي التاريخ) الفضاء الذي يتكشف فيه (الوحي) عن سائر ما ينطويه من إمكانات يستحيل إثباتها إلا عبر الفاعلية للخلاقة للإنسان (وعياً وممارسة) في العالم. والحق أن ذلك يحيل إلى الطابع الإجمالي (أو التماثلي) بين كل من التاريخ والإنسان والوحي، وذلك على العكس تماماً مما بدأ -فيما سبق- أن النسق الأشعري يصير إليه، ابتداءً من نظامه

١٠٢- ولعله يمكن القول، هنا، بلزوم تضعيف المعتزلة للحدث الشهير، في هذا الباب، والذي ينسب فيه إلى النبي قوله "خير القرون قرني، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه"، لأن خير القرون عندهم لابد أن يكون القرن الأكثر تقدماً في بابي العلم والعمل على وجه الخصوص. والحق أنه يلاحظ عدم توظيف المعتزلة لهذا الحديث في سياق التفضيل، انطلاقاً من كونه كنزاً من الأخبار التي لا يمكن التعلق بها في باب التفضيل لأنها أخبار آحاد.

البنوي القائم على الانفصال وفك الروابط بين مقولاته، حيث التاريخ بلا إنسان.. والإنسان بلا فعل.. والوحي يفترق إليهما معا (أي الإنسان والتاريخ).

والملاحظ أنه إذا كان التاريخ الأشعري قد آل -ابتداء من تصوره اغترابا عن الوحي وتدهورا له- إلى أن يكون مسيرة تدهور يميزها "التكفير"، فإن التاريخ المعتزلي يبدو -ابتداء من تصوره جزءا من بناء الوحي- مسيرورة تطور ينجزها "التأويل"، الأمر الذي يعني أن التاريخ المعتزلي هو، في جوهره، تجاوز "للتكفير" إلى "التأويل"، فإن تكشف الوحي عن جملة المكشآت الكامنة فيه هو مما يستحيل، لاشك، إلا عبر ممارسة تأويلية، لا ترى "المعنى" في الوحي "معطى مطلقا" لا يتجاوز إطار اللغة، بل "تكويننا تاريخيا" يتجاوز الوحي بما هو بنية لفوية إلى العالم خارجه، الأمر الذي يعني أن دلالة "التأويل" ليست معرفية فقط، تتعلق برفع التناقض حال ظهوره بين نص الوحي وبين ما تقرر في العقل من أصول، بل هي أيضا دلالة تاريخية تتعلق بإعادة بناء المعنى في سياق تطورات مستجدة. ولعل ذلك يستفاد مما صار إليه القاضي عبد الجبار، في تحرير وجود المحكم والمشابه -وهو أساس التأويل- في أصل الوحي، من "أن ذلك ربما يكون أصح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم"^(١٠٣). فاذ يبدو الوحي، هكذا، أفقا مفتوحا على نحو يحقق رغبة البشر، على مدى التاريخ، في النظر فيه إذا طلبوا آية تدل على قولهم في شيء ما، فإن ذلك يعني تصورا لدلالة الوحي يتجاوز إنتاجها إطاره اللغوي إلى التاريخ الذي ينطويه.

وإذ التأويل، هكذا، يحيل إلى ضرب من التجاوز (تاريخيا ومعرفيا) في بناء المعنى، فإنه -وحسب طبيعته الخاصة- ينطوي أيضا على الإقرار بالتمدد، بل إنه يفترضه ويتأسس عليه، حتى ليبدو وكأنه لا معنى للتأويل بلا حضور للتعدد (اجتماعيا وتاريخيا) في صميم بنائه. وهكذا يؤول التأويل إلى تصور التعدد والاختلاف، لا انحرافا لابد من رفعه (كما هو الحال عند الأشاعرة)، بل واقعة ينطويها العالم في بنائه، ويتسع لها الوحي بطبيعته. وضمن هذا السياق من الإقرار بالتمدد، فإنه يلاحظ الغياب التام لآلية التكفير (وبما تنطوي عليه من إقصاء التمدد ونفي الاختلاف)، من النسق المعتزلي. ولعل ذلك يتضح من صياغتهم الحديث المشهور عن اشتراق الأمة، حيث يتجاوزون ما استقرت عليه الصياغة الأشعرية للحديث، من تكفير كافة الفرق والاجتهادات الأخرى وإدانتها، إلى الاكتفاء بتخصيص فرقتهم بأنها خير الفرق وأبرها وأتقانا... ومن دون أن تكون وحدهما "الناجية" وما عداها لا هالكون في النار.^(١٠٤) ولهذا فإنهم (أعني المعتزلة) في تمييزهم لأنفسهم عن الفرق الأخرى لا

١٠٣- القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن من المطاعن، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص ٥٢.

١٠٤- إذ الحديث في أحد صياغات المعتزلة: "ستشرق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقانا الفئة المعتزلة" انظر:

إين المرتضى، باب ذكر المعتزلة، (سبق ذكره)، ص ٢، ٤.

يتجاوزون حدود القول بأن أسانيد مذاهب هذه الفرق لا ترقى أبداً إلى صحة أو قوة السند المعتزلي الذي يجتهدون في الارتداد به إلى الإمام علي^(١٠٥). وهكذا فإنه ليس ثمة من تكفير أو تأثيم للآخر، بل ثمة الاختلاف معه ضمن حدود نفس الثقافة، وهو اختلاف لم يمنع المعتزلة من السعي إلى التماس عناصر الاتفاق بينهم وبين هذا الذي يختلفون معه^(١٠٦) ولعل ذلك يكشف، لا عن الإقرار بالاختلاف فقط، بل وعن السعي إلى استيعابه أيضاً. إذ الاختلاف، هنا هو دالة السعي الدائب للفاعلية الإنسانية الخلاقة إلى تحقيق اكتمال الوحي (من حيث هو ثقافة) وإغنائه يشترط ضروب الخبرة والتطور، على نحو يسمح بتحقيق ما ينطوي عليه من إمكانات في صور وأشكال وجود لا يتوقف معها الوحي عن النماء والتجديد.

وأخيراً فإن تحقق الفاعلية الإنسانية وحضورها في التاريخ المعتزلي، إنما يتجاوز هذا الضرب من التحقق النظري، في إثراء الوحي وكشف إمكاناته، إلى ضرب من التحقق المعيني في أنماط الممارسة التاريخية بين البشر، فإن "العدل" -حسب المعتزلة- لا مجرد اعتقاد فقط، بل تحققاً في العالم أيضاً، فإن ذلك قد جعل النسق المعتزلي يتسع لقضايا من قبيل الأجل والأزاق والأسعار، أو ما يسمى بأفعال "الوعي الاجتماعي"^(١٠٧)، التي تتعلق بأنماط من العلاقات بين الأفراد ذات طابع عيني ملموس^(١٠٨). وهنا يلاحظ أنه إذا كان "العدل" التمثيل إطار التحقق النظري للفاعلية الإنسانية على صعيد القدرة والإرادة والاستطاعة وغيرها من المسائل النظرية (والتي تبدو بمثابة التعمين الأول للذات قبل تشارجها في موضوع)، فإن مسائل الأجل والأزاق والأسعار تمثل إطار التحقق المعيني لهذه

١٠٥- المصدر السابق، ص ٤.

١٠٦- "فعلنا ندفع -على قول الخياط- أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل، ويقولون بالتشبيه، ويشتر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، ويشتر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام. وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة.. فإذا أكملت في الإنسان هذه الأصول الخمس، فهو معتزلي". انظر: الخياط: الانتصار، نشرة محمد حجازي (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٨٨. ولعله يلاحظ أن "الخياط" لم يقل أن من كملت فيه هذه الأصول الخمس هو وحده "المسلم أو المؤمن أو الناجي"، ومن سواه هو الكافر الهالك، بل خصه فقط بأنه "معتزلي".

١٠٧- انظر: حسن حنفي: من المقيدة إلى الثورة مج ٢ (العدل)، (سبق ذكره)، ص ٢٣٩-٢٧٠.

١٠٨- وهنا يشار إلى أن الأشارة قد صاروا، فيما يتعلق بهذه المسائل، إلى أنها "فن من العلم لا يضر تركه" وإن تضييع الوقت بهذا الوقت بهذا أمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره، ولا يعرف قدر بقية صمره. وأنه لا قيمة له، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم". انظر: الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ١٠٧، ١١١ وهكذا فإنه في مقابل الاعتبار المعتزلي لهذه المسائل بوصفها تحقيقات للعدل، فإنه لا شيء عند الأشارة إلا تهويلها وتقييها باعتبارها من غير المهمات التي يضييع بها الوقت.

الفاعلية، وذلك على مستوى السعي إلى بناء عالم لا مكان فيه لكل ضروب القبح، من الموت المجاني، إلى الظلم والتعسف في توزيع الثروات، إلى احتكار السلع استغلالاً لحوائج الناس.. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة (في الأجال) من أن المقتول ليس ميتاً بأجله، بل انقطع عليه أجله بفعل قاتله^(١٠٩)، ولهذا "فُرقَ الله بين القتل والموت، فكان القتل من عباده فعلاً، والموت، عز وجل، منه حتماً. وقال: "ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً"، فقال "قتل مظلوماً"، فأخبر بقوله "مظلوماً" أن له هاتلاً ظلوماً عنيدا، "وما ريك بظلام للعبيد"، فإن كان قتل بأجله، فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمه وفنيت حياته، وجاءت وفاته^(١١٠) وهكذا فإنه ليس بالوسع التضحي خلف القول "بالأجل والقضاء" فرارا من الإحساس بالمسؤولية عن ضروب الموت الظالم الذي يترسّ له البشر (الذين لا صوت لهم خاصة) على مدى التاريخ، إن من خلال جرائم الأفراد أو جرائم السلطة وأهمالها في توفير شروط الحياة الآمنة، أو حتى خلال الحروب العدوانية، حيث المعتزلة "لا يفرقون في ذلك بين الجرم الفغير والممدد اليسير إذا أتى القتل عليهم"^(١١١). ولعل هذا الإحساس بالمسؤولية تجاه الموت الذي يحيق بالبشر ظلما أو تقصيرا، هو الذي دفع المعتزلة إلى التحفظ على الموت حتى حين يتعلق بقضية سامية، كقضية الثورة على أئمة الجور التي اشترطوا لها، أن يكونوا جماعة تحت قيادة إمام، ويُعتمد النصر لهم... ويمبارتهم فإن الثورة لا تجوز إلا "إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكتفي مخالفتها، عندنا للإمام، ونهضنا فقطنا السلطان وأزلائه..." (وهكذا فإنهم) أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدره إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه^(١١٢)، وذلك حتى لا يكون موتهم مجانيا لا أثر له في تغيير الواقع وإصلاحه، وأعني حتى يكون موتا تاريخيا، لا طبيعيا.

وفيما يتعلق "بالأزاق"، فإن المعتزلة -وعلى العكس تماما من الأشاعرة- قد صاروا إلى "أن الرزق هو الملك، أو ما انتفع به من الملك... (لأن) صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك (وهو مذهب الأشاعرة) يلزم أن يكون القصب رزقا للغاصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لثمنه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه"^(١١٣). وإذن فقد بدا للمعتزلة أن صرف الرزق إلى مجرد الانتفاع، كما يفعل الأشاعرة، مما يمكن معه أن يكون القصب رزقا للغاصب إذا انتفع به، الأمر الذي يعني إمكان التضحي خلف مقولة "الرزق" والتعطية بها على كل ضروب النهب والاعتصاب لأموال الآخرين

١٠٩- فقد بدا لهم "أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى فترة، والقاتل قاطع بذلك أجله". انظر: الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٢

١١٠- الإمام يعقوب بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج، ضمن رسائل المنل والتوحيد، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ١٦٢

١١١- القاضي عبد الجبار: اللقي، ج ١١ (التكليف)، (سبق ذكره)، ص ٤

١١٢- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٤

(وخصوصا الضعفاء)... ومن هنا اشتراطهم الملك مع الانتماع في الرزق تمييزا له عن الاغتصاب الذي يقتضي مجرد الانتفاع دون الملك، والحق أن تناول المعتزلي لمسألة "الأرزاق" يكاد أن يكون بامسره مكرسا للتمييز بين الرزق والاغتصاب من جهة، والتأكيد -في ارتباطه مع هذا التمييز- على اثبات فاعلية للإنسان في مجال الأرزاق. ولعل السمي المعتزلي إلى مناهضة الاغتصاب والظلم والتصف في توزيع الثروات، وتمييزه عن الرزق يتبدى، جليا، فيها صاروا إليه من أن الله "يبين ذلك بما قسم بين عباده من الأرزاق ورفق عليهم الأرفاق، ومن ذلك ما حكم به في الغنائم والصدقات، وما جعل من ذلك لنزوي المسكنة والفاقات، فقال سبحانه: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب)، فحكم بذلك (أي الصدقات) لمن سمي من أولئك (أي الفقراء والمساكين)، فحرمهم ذلك الفاسقون، وأكله دونهم الظالمون... فكيف يقال.. أن الله سبحانه رزق هؤلاء الظالمين وقد حكم به في كتابه للفقراء والمساكين"^(١١٤). فليس رزقا ذلك دون شك، بل اغتصاب وتمدي، وإذا كان الله يقول، "سبحانه: (ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى، فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم)، فخالف على ذلك الفاجرون، ورفضوا ما جاء به خاتم النبيين من الله، فجعلوه دولة بين أغنيائهم، وحرموه من جملة الله له من فقرائهم، عماية وصعما، ومجاهرة لله وظلما، فأخذوا ما جعل الله لغيرهم... فكيف يقال أن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين إلا أن يقال، أنه جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للأغنياء الفاسقين دونهم، (ولكن) كيف يكون ذلك والله سبحانه يقول: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"^(١١٥)). وهكذا أيضا، فإن ذلك ليس رزقا، بل ظلم واعتصاف من الأغنياء في توزيع الثروات والأموال بأن يجعلوها دولة بينهم من دون الفقراء والضعفاء.

وإذا كان هذا التمييز للرزق من الاغتصاب قد بدا جوهريا لتقويم سلوك فردي راح يتخفى خلف (الرزق) لتبرير اغتصابه لحقوق الآخرين، فإن له دلالة أعمق تتجاوز مجرد الطموح إلى تقويم السلوك الفردي إلى نقد الأساس الاقتصادي للدولة الخراجية القائمة آنذاك وتقسيمه. فذلك الدولة لم تعرف -حسب التحليل الخلدوني الأوفى لها- إلا أن تجمع أموال الرعية وتفقها في بطانتها ورجالاتها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا (الضعفاء بالطبع)، وخرجها من أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر. وهو الأكثر (والأقوى)، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم"^(١١٦) وإذا فإنها دولة (الخارج) من جهة، و(العطاء) من جهة أخرى، وفيما تكون صارمة في جمع خراجها من رعاياها، فإنها

١١٤- الإمام يعقوب بن الحسين: الرد والاحتجاج، (سبق ذكره)، ص ١٧٠

١١٥- المصدر السابق، ص ١٧١

١١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج٢، (سبق ذكره)، ص ٨٨٤

تكون سخية في صرف عطاياها لبطانتها وحاشيتها^(١١٧). ومن غير شك فإنها (أي الدولة) لم تكن ترى، في هذا الجمع من الرعية، والإنفاق في الحاشية والبطانة، أي نوع من الاختصاص، بل هو الانتفاع بما تراه حقا ورزقا. وإذا الأمر هكذا يتجاوز حدود نقد "الفرد" إلى نقد "الدولة"^(١١٨)، فإن في ذلك ما يدل على كونه يتجاوز دائرة التقويم "الأخلاقي" إلى التاميس "التاريخي".

وأخيرا فإن بحث المعتزلة في "الأسعار" يتجاوز مجرد هذا النقد للدولة، إلى تأكيد دورها في كسر الاحتكار ومنع الاستغلال. وهنا أيضا فإنه لا سبيل للتخفي خلف القول بأن "الأسعار غلاء ورخصا من قبل الله تعالى"^(١١٩). لإطلاقها بمعزل عن أي سيطرة، حيث أطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أعمال العباد^(١٢٠)، وبما يعني إمكان السيطرة عليه والتحكم فيه. ومن هنا ما صاروا إليه من تجويز

١١٧- والحق أن الدولة الإسلامية تكاد أن تكون قد اضطرت لهذه الممارسة على مدى تاريخها كله، كنتيجة لازمة لطبيعة بنائها السياسي والاقتصادي.

١١٨- وهنا يُشار، على وجه الخصوص، إلى أن الجانب الأكبر من نقد أوائل المعتزلة القاضي للدولة الأموية، قد انصرف إلى هضم وتمرية ما تمارسه من الاختصاص لأموال رعاياها، متخفية خلف قول هشام بن عبد الملك، أنه: "عطاه الله لنا". ولقد كان ذلك ما بدوره "عبد الجهنمي" في شواله "للحمن البصري": "يا أبا سميد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله، فرد الحسن: كذب أعداء الله.. الذين "يتكئ أحدهم -على قول الحسن في موضع آخر- على شماله، فيأكل من غير ماله، طعامه غصب، وخدمه سخرة، يدعو بطلو بعد حامض، ويصار بعد بارد، ورطب بعد يابس، حتى إذا أخذته الكفة تجشا من البشم (أي التخمه)". انظر: المرتضى: آمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٤، ج ١، ص ١٥٥ لكن النقد الأكثر دلالة لهذا الفصب الأموي للتخفي خلف قوله هشام بن عبد الملك بأنه "عطاه الله لهم" قد جاء من "غيلان الدمشقي" (على رأس الطبقة الراية في الاعتزال)، والذي جاءت قولة هشام ردا على انتقاداته بالذات. إذ يروي القاضي عبد الجبار -في الطبقات- أن عمر بن عبد العزيز (وهو الخليفة الأموي الوحيد الذي أبعد المعتزلة وناصروه، وقالوا في تبرير ذلك: "أن عمر بن العزيز كان إماما، لا بالتقويض المتقدم، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل، انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ٢، ق ٢، ص ١٥٠) يروي القاضي أن عمر بن عبد العزيز خاطب غيلان بعد مناظرة بينهما في العدل، قائلا: "أعني (ساعديني) على ما أنا فيه، فقال غيلان ولني بيع الخزان ورد الظالم (وهو اختيار دال)، فوالا، فكان يبيهما وينادي عليهما ويقول: تماالوا إلى متاع الخونة، تماالوا إلى متاع الظلمة، تماالوا إلى متاع من خلف رسول الله بفقر سلته وسيرته، وكان هبما ينادي عليه جوارب خز، هبلغ (لثمتها) ثلاثين ألف درهم.. فقال غيلان: من يهزني ممن يزعم أن هؤلاء أمّة هدى وهذا متاعهم.. والتاس يموتون من الجوع والملاحق أن هشام حين وجد أن قوله "هذا عطاه الله لنا" غير مجد في الرد على انتقادات غيلان العنيفة، قد قام بصلبه أثر توليه أحوال بني أمية. انظر: ابن المرتضى: باب ذكر للمعتزلة، (سبق ذكره)، ص ١٦ وهكذا يتكامل النقد المعتزلي للدولة الأموية التي لم تعرف -فيما أمروا- إلا "الجبر" في العقيدة، والاستبداد في السياسة، والغصب في الاقتصاد، والحق أن الواحد من هذا الثلاثي يؤسس للأخر ويتأسس به في آن معا.

١١٩- الأباقلاني: التصهيد (سبق ذكره)، ص ٢٣٠

١٢٠- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٣٦٧

"أن يرى الإمام المصلحة في تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل، من حيث لا يلحظهم مضرة، ويتراضى منهم، أو بكرم على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشاء بعض الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم. فإن له إذا كان الحال أن يجبر على ضرب من السعير لا يُعَدَّى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي"^(١٢١) والحق أن هذا الانتقال المعتزلي بالأسعار من كونها خارج أي هيمنة، إلى كونها تخضع للتحكم والسيطرة، لا يحيل فقط إلى دور للدولة، بل يحيل -وهو الأهم إلى الانتقال بها (أي الأسعار) من كونها مسألة "طبيعية" تحددها آليات لا تخص الإنسان، إلى كونها مسألة "تاريخية" تتحدد ضمن شروط إنسانية خالصة.

والحق أنه يبدو، هكذا، أن البناء المعتزلي لأفعال الوعي الاجتماعي (أو الآجال والأرزاق والأسعار)، إنما يتكشف عن السعي إلى الانتقال بها من سياق ما هو "طبيعي" أو مالا هيمنة للإنسان عليه (وهو مذهب الأشاعرة دوماً)، إلى ما هو "تاريخي"، أو الخاص للوعي والهيمنة، فقد بدا ذلك في "الآجال"، حيث السعي إلى مناهضة الموت المجاني والارتفاع به، في حالة الثورة تحديداً، إلى أن يكون موتاً تاريخياً، لا طبيعياً فقط، أي موتاً ترتب عليه نتائج مضمونة في اصلاح العالم وتغييره نحو الأفضل. وليس من شك في أن التحول نفسه يتبدى، وعلى نحو أظهر، في "اشتراط المعتزلة في الرزق أن يكون بحيث يصبح تملكه، (حتى أن) مالا يَتَمَلَّك عندهم لا يسمى رزقاً"^(١٢٢). إذ الحق أن التصور الأشعري للرزق (وهو ما بلور المعتزلة تصوره في مقابله)، يتعلق بأن كل من أكل شيئاً أو شرب، فإنما تناول رزق نفسه، حالاً كان أو حراماً^(١٢٣)، وهو مما يتلأم وحالة الوجود الطبيعي، لا التاريخي للإنسان. فحيث الوجود الإنساني لم يتشكل بعد في هياكل تاريخية من صنع الإنسان، فإن كل شيء يكون على الطبيعة، ومعنى أنه لا يخص أحداً بعينه، "فهد الإنيمان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستغلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك"^(١٢٤)، ولهذا فإن كل من تناول شيئاً فإنما تناول رزقه بالفعل، وأما في إطار وجود تاريخي دخل فيه العالم بأشياءه في جهاز "الملك" الإنساني، فإنه يستحيل القول بأن كل من تناول شيئاً فإنما تناول رزقه، لأن كل شيء في العالم صار يخص إنساناً بعينه، أعني أنه انتقل من وجوده "الطبيعي" إلى وجود "تاريخي" تصنعه علاقته مع الإنسان^(١٢٥)

١٢١- القاضي عبد الجبار: المفنى، ج ١١ (سبق ذكره)، ص ٥٧

١٢٢- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ٩٠٧

١٢٣- البغدادي: أصول الدين (سبق ذكره)، ص ١٤٤

١٢٤- ابن خلدون: المقدمة، ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٩٠٦

١٢٥- ولعله يلاحظ أنه يستحيل، في سياق "الانتفاع" الأشعري، تصور علاقة جهورية بين إنسان ما، وبين شيء بعينه، وذلك من حيث إن كل شيء يمكن، من الناحية النظرية، أن يكون رزق كل إنسان. والحق أنه إذا كان يمكن الحديث، فيما يتعلق بالانتفاع، عن علاقة ما، فإنها علاقة "استهلاك". وهي علاقة بسيطة ساذجة ومن جانب واحد، فيما يحيل "الملك" إلى علاقة "الاستعمال"، وهي علاقة مركبة مزدوجة يتبادل الجانبان فيها التأثير.

وهكذا فإن اشتراط الملك في الرزق، يوصفه ضريبا من العلاقة بين الإنسان والشيء، يكشف عن انتقال الإنسان والأشياء في العالم إلى طور الوجود التاريخي.

والحق أنه إذا كان يمكن القول، هكذا، أن ثمة صياغة أشعرية لمسائل "الأجال، والأرزاق والأسماع"، تتناسب مع تصور الوجود الإنساني في حالة الطبيعة، في مقابل صياغة معتزلية للمسائل ذاتها تتفق مع تصور هذا الوجود على نحو تاريخي، فإن ذلك يتكشف عن ضرب من التمايز في تصور العلاقات الاجتماعية بين البشر. فهي وضعية وطبيعية ولا هيمنة للإنسان عليها، حسب الأشاعرة، فيما هي تاريخية أنتجها الإنسان وأخضعها لوعيه، حسب المعتزلة. وإذا تحيل طبيعتها ووضعيتها إلى سكونها وجمودها، الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي استاتيكي وثابت، فإن تصورها، في المقابل، على نحو تاريخي يحيل إلى كونها تقبل التجاوز والتخطي، الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي حركي ومتطور. وهكذا يؤول الأمر، أخيرا، إلى التقابل بين الثبات في المجتمع والتاريخ، حسب الأشاعرة، وبين التغير والتطور فيهما حسب المعتزلة. ومن غير شك فإنه إذا كان هذا التقابل يتبدى عن التصادم على صعيد الأيديولوجيا، فإنه لا بد أن ينطوي على التباين على صعيد المعرفة أيضا. ولعل ذلك يقتضي تحليلا لما يؤسس التاريخ المعتزلي معرفيا.

الفصل السادس

الأسس المعرفية للخطاب التاريخي المعتزلي

لعله بدا أن التاريخ المعتزلي يمثل، من خلال استبدال الموازنة بالترفض، تجاوزا كليا ونقيضا للتاريخ الأشعري، ويعني أنه يتكشف عن جملة مفاهيم تغاير تماما تلك المتداولة في سياق التاريخ الأشعري وتتضاد معها بالكلية. إذ ثمة المغايرة والتضاد بين التاريخ الأشعري (تدهورا) من لحظة فضل قصوى إلى لحظات سقوط أدنى، وبين التاريخ المعتزلي (تطورا) من لحظة ما إلى لحظات أخرى تتواصل معها وترتبط بها. وثمة التضاد، أيضا بين التاريخ الأشعري لا يعرف إلا (التكرار) للنموذجي المتماثل خارجيه، وبين التاريخ المعتزلي (تمثلا واكتمالا) للنموذجي الذي هو جزء منه. وأخيرا فإن هناك التضاد بين التاريخ الأشعري يُفتزل لما فيه من التكرار إلى مجرد الصراع بين الله والشيطان، وبين التاريخ المعتزلي يتكشف عن جهد وفاعلية الإنسان. والحق أن هذا التغاير بين كلا التاريخين، إنما يرتبط جوهريا بنقل محور الارتكاز في تأسيس التفضيل من (النص) إلى (الفعل)، وذلك عبر الانتقال المعتزلي من التفضيل إلى الموازنة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تأسيسا مرفيا لتصوير التاريخ المعتزلي، يقتضي (أولا) رصد لما يؤسس هذا التجاوز المعتزلي من (النص) إلى (الفعل) داخل نسق العقائد، فإن هذا التأسيس يكتمل حقا، إذا ما تم (ثانيا) رصد الأساس المعرفي، داخل نسق العقائد أيضا، لجملة الأفكار الجزئية التي يبنى منها تصور التاريخ المعتزلي، ثم الانتقال، أخيرا، إلى رصد العلاقة بين النظام البنيوي لتصوير التاريخ المعتزلي، وبين النظام البنيوي لنسق العقائد ذاته.

أولاً: من (النص) إلى (الفعل)

إذا كان قد بدا -فيما سبق- أن رد التفضيل إلى (النص) يعني تصوراً له مجرد حكم قيمة يُضاف من الخارج^(١)، الأمر الذي يتفق مع نظام النسق الأشعري في تصور ما تتقوم به كافة الأشياء في العالم يقوم خارجياً (وهو الله)، فإن تاسيس التفضيل، من خلال الموازنة، على (الفعل)، وهو ما يعني تصوراً له عبارة عن ضرب من التحليل لما هو قائم على نحو موضوعي في باطن الفعل، لا بد أن يجد بدوره ما يؤسسه معرفياً في نظام النسق المعتزلي. وبالفعل فإن النسق المعتزلي يكاد أن يبني بأسره على تصور كل ما في العالم تقريباً ينطوي في باطنه على ما يتقوم به ذاتياً، وهو الأمر الذي يتبدى، مثلاً، في حقل "الانطولوجيا" (حيث القول بالطبائع الذاتية للموجودات)، وفي حقل الأخلاق (حيث الحسن والقبح صفتان قائمتان في الأفعال على نحو موضوعي)، وكذا في حقل المعرفة (حيث "العقل عندهم هو العلم"^(٢))، وبما يعني أنه ينطوي على بعض من العلوم الاضطرابية والضرورية التي يتقوم بها ذاتياً، وليس صفحة بيضاء يخط الله عليها من العلوم والمعارف ما يشاء فيما يرى الأشاعرة). وهكذا فإن التباين بين كل من النص والفعل يتجاوز مجرد إنتاجهما، كمؤسسين للتفضيل، لتصويرين مختلفين للتاريخ، إلى كونهما يهيئان إلى بنائين معرفيين متقاربين.

وهكذا فإنه إذا كان قد بدا أن القول الأشعري "بالنص" في حقل التفضيل، إنما يجد ما يؤسسه في انطولوجيا يكون فيها التقويم خارجياً، حيث العالم جملة جواهر فردة مفككة يضيف الله إليها الأمراض من خارجها في كل آن^(٣)، فإن تصور الفضل ينبنى، عند المعتزلة، على "الفعل" إنما يجد سنده المعرفي في انطولوجيا تقيضه يكون فيها التقويم ذاتياً، إذ ثمة -حسب المعتزلة- مقوم ذاتي باطني في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها^(٤)، و من هنا ما صاروا إليه (أو بعضهم) من أن هيات الأجسام فعل للأجسام طبعاً^(٥).. أو القول بعبارة أخرى أن "الأعراض من اختراعات الأجسام، إما طبعاً كالتار التي تحدث الاحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختياراً كالحيوان

١- ولأن فإن الفضل يضاف بنص من الخارج هو ما يخلب على الممارسة السياسية العربية، حيث الدولة العربية المتسلطة لا تعترف شيئاً ترد به على تملك المجتمع الذي تتسلط عليه، إلا إعلانات الإطراء تستجيبها من الخارج، وذلك بالرغم من أن تحليلاً لممارساتها في الواقع لا يكشف إلا عن عورات يستحيل إخفاؤها خلف أي إدماء للفضل أو استجداء للنساء.

٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ١٥٤

٣- إذ لا شك في اتساق هذه الانطولوجيا مع التصور الأشعري للنص حكماً أو بنية نظرية تفرض نفسها على العالم قسراً من خارجه.

٤- أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج ١ (المعتزلة) (مؤسسة الثقافة الجامعية)، ط ٤، ١٩٨٢، ص ٢٤٢

٥- الخياط: الانتصار. (سبق ذكره)، ص ١٠٠

يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق^(١). وهكذا فإنه إذا كانت الأجسام تتألف من جواهر وأعراض، فإنه لا يوصف القديم -حسب المعتزلة- بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يُوصف بالقدرة عليها، وإنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صعة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبيعتها^(٢). وهكذا بلغ الأمر حد اعتبار الحياة والموت من فعل الجواهر (أو الجسم) بطبيعته، وبما يعني تجاوزا كاملا للحضور السالب للجواهر، الذي جعله الأشاعرة يكتفي بأن "يقبل (من الخارج بالطبع) من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا"^(٣)، إلى تصويره "يفعل في نفسه ما يحله (أو يحل فيه) من الأعراض"^(٤). وبالرغم من أن المعتزلة قد صاروا إلى أن "الجواهر يفعل الأعراض في نفسه"، إنما يكون من الله بإيجاب الخلقة، لأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو -على قول النظام- من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أن الله طبع الحجر طبيعا، وخلقته إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبيعا^(٥). وعلى قول "معمّر"، فإن ذلك يكون "على معنى أن الله هيأها (أي الأجسام والجواهر) بحيث تفعل هيئاتها (أعراضها) طباعا"^(٦). وإذن فالأمر لا ينطوي على أي "تمجيز لله" هيما أدرك الأشاعرة^(٧)، بل هو فقط تصور المعتزلة للجواهر والأجسام لا تُضاف إليها أفعالها من خارج، بل تنبثق عن طبيعتها الخاصة، وذلك بأن "ألبتوا لها أفعالا مخصوصة بها"^(٨). هيأها الله لفعلها من خلال طبيعتها

٦- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، (سبق ذكره)، ص ٦٦

٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٢٠٤

٨- الباقلائي: التمهيد (سبق ذكره)، ص ١٧

٩- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٥

١٠- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٥٥

١١- الفخاط: الانتصار، (سبق ذكره)، ص ١٠٠

١٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٢٠٢

١٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ٧٥ ولعل "الجاحظ" الذي ينسب إليه والشهرستاني هذا القول، كان وأعيا بما ينسبه الأشاعرة إلى إثبات الطبيع من "تمجيز لله" فصار إلى أن "المصحب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبيع" حقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبيع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبيع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبيع، وإنما يباس منك الملعذ إذا لم يدملك التوفر على التوحيد إلى بخص حقوق الطبيع، لأن في رفع أعمالها (أي أعمال الطبيع) رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفضت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري أن في الجمع بينهما (أي بين الطبيع والتوحيد) لبعض الشدة. وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما شذت هفتاتي باب من الكلام صعب المدخل، نقضت زكنا من أركان مقالتي. ومن كان كذلك لم ينتفع به "انظر: الجاحظ: المحبوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج ٢ (القاهرة، ط ٢)، ص ١٢٤- ١٢٥ وهكذا فإن إقرار الجاحظ بصمودية الجمع بين التوحيد وإثبات الطبيع، لم يمنعه من رؤية الدليل على وجود الله في هذا الجمع بالذات.

الخاصة. ولعل ذلك يعني أن الأثر الإلهي في الطبيعة يكون -حسب المعتزلة- لا مباشراً، بل من خلال ما تتطوي عليه من طبائع وقوانين ثابتة تنتظم كل ما يصدر عنها من أفعال، الأمر الذي يكشف عن كون التقوم الذاتي للطبيعة لا يتناقض مع الأثر الإلهي فيها. بل إنه يبدو أن المعتزلة قد بلغوا حد تصور ضرب من التماهي بين قوانين الطبيعة وبين علم الله. فإذ الطبائع والقوانين هي "أفعال الله" يلبيحها الخلق في الجواهر والأجسام، فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى أن هذه "الأفعال" إنما تصدر عن "علمه" لا "إرادته" لأن "الباري تعالى ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال عياده"^(١٤)... حيث الإرادة لابد فيها من خاطرين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، والفعل الإلهي لا يكون -حسب المعتزلة- معرضه لخاطرين، بل يكون، بسبب عدل الله وحكمته، على جهة واحدة هي الأصلح، ومن هنا كونه ليس موضوعاً للإرادة على هذا المعنى. لكن الإرادة تبقى على معنى العلم وذلك من "حيث أنه" إذا وصفت الله بالإرادة شرعاً هي أفعاله فلماذا بذلك أنه خالقه ومنشئها على حسب ما علم"^(١٥)... وهكذا فإن معنى كون الله مريداً لأفعاله (ومنها طبائع الأشياء وقوانينها)، إنها تكون على حسب ما علم، أو أنها -بالأحرى- علمه، وليس من شك في أن ذلك يؤول إلى أن قوانين الطبيعة تكاد تتماهى، عند المعتزلة، مع علم الله ذاته. وإذا كان ذلك يكشف عن ثبات قوانين الطبيعة ورسوخها، فإنه يكشف، وهو الأهم، عن أسبقية العلم على الإرادة، بل وعن ابتلاعه لها في جوفه. وهو أمر له دلالاته القصوى في حقل التاريخ. إذ يبدو أن أسبقية الإرادة على العلم تتكشف، في حقل التاريخ، من تاريخ تحكمه الأهواء وتتغلغل فيه التحيزات، وهو ما أخذه ابن خلدون على كل التاريخ السابق عليه وهو الأشمري في معظمه^(١٦)، في حين تحيل أسبقية العلم على الإرادة، في المقابل، إلى تاريخ يحكمه العقل ويتقيد بالموضوعية. والملاحظ أن هذا المسبق للعلم على الإرادة يتفق مع تصور المعتزلة للتفضيل يتأسس على "الفعل" تحليلاً وموازنة لا يكونان إلا بالعلم، فيما يتفق تصور الأشاعرة للتفضيل يتأسس على "النص" بما يحيل إليه من حضور للقصد والإرادة مع القول بأسبقية الإرادة على العلم^(١٧). وهكذا تؤسس الانطولوجيا للتاريخ عند المعتزلة، إن من خلال كونها تتكشف عن ضرب من

١٤- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٥٥ .

١٥- المصدر السابق، ج١، ص ٥٥

١٦- ابن خلدون: المقدمة، ج١ (سبق ذكره)، ص ٣٧٨ ولعل هذه الأسبقية الأشعرية للإرادة على العلم قد انصرفت إلى بناء وعينا، على نحو جملة يرى أي تحول تاريخي موقوفاً على "إرادة" أشخاص، وليس على تحليل عقلي دقيق لبناء الواقع واحتمالات تطوره. والحق أن مآزق التاريخ العربي يكاد أن يكون قد تبلور بأسره من أسبقية "الإرادة" بما تتطوي عليه من تشخيص على "العلم" بما يتطوي عليه من موضوعية وتحقق.

١٧- ولعله يبدو -بما لذلك- أن بناء الصفات عند المعتزلة يتسق، على نحو ما، مع بناء التاريخ لا من حيث أسبقية العلم على الإرادة فقط، بل ومن خلال نقي كون الصفات قيمة وذلكة على الذات وإعتبار الصفة هي الوصف، الذي آل إلى ما

التقوم بالذات يؤسس لتجاوزهم "المفاضلة" إلى "موازنة الأفعال" التي تبني على تصور للفعل ينطوي في ذاته على ما يتعين به كونه الأفضل أو الأقل فضلاً... أو من خلال كونها (أي الانطولوجيا المعتزلية) تتكشف عن أسبقية العلم على الإرادة، وهو ما يتفق مع تصور الفعل موضوعاً للتحليل والموازنة... أو العلم أولاً.

ويدورها تتضاهر الأخلاق مع الانطولوجيا في تأسيس التاريخ عند المعتزلة، وذلك من "حيث تتكشف، أيضاً، عن الانبناء طبقاً لمبدأ التقوم بالذات، إذ الانطولوجيا تنطوي -وكما سبق القول- على تصور "الجوهر يفعل بذاته ما يحل فيه من الأعراض"، ويدورها تبني الأخلاق المعتزلية على تصور للفعل ينطوي في ذاته على ما تتعين به أخلاقيته، أعني حسنه أو قبحه. حيث الأخلاقية ليست، عند المعتزلة، معطى (أو نص) يفرض نفسه على الفعل من خارجه، بل "وجوداً موضوعياً" قاراً في الفعل ذاته، ولهذا فإن الأفعال لا تقع -حسب المعتزلة- خارج نطاق التداول الأخلاقي، كالحال عند الأشاعرة، بل إنها تنطوي على كل عناصر التقوم الأخلاقي.^(١٨) ومن هنا فإن "الأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح (أو لتقوم أخلاقياً) لصفات تخصها"^(١٩)، وبمعنى أن ثمة صفات موضوعية باطنة تختص بها

== يبدو تصوراً للذات على نحو تاريخي، حيث "الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وأخبار المخبر عن أخبر منه بأنه عالم قاهر. وتضمنوا القول بأن الله تعالى كان في إزالة بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا، قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه -لاعتقادهم خلق كلامه- ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مغير عما هو عليه، فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وإن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماءه. ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية، وهو قول المسمى لله تعالى، وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلمة وأمره ونهاه، بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد المهاد خلقوا له الأسماء والصفات". انظر: الباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره)، ص. ٢١٧ ولعله يمكن القول -تبيناً لذلك- أن الأسماء والصفات هي تصورات تاريخية تعقل التطور والتجاوز، وذلك من حيث ترتيبه، لا بوجود البشر فقط، بل ويتطور معهم أيضاً.

١٨- وهنا يشار إلى أنه إذا كان البعض من المعتزلة قد صار إلى أن ثمة من الأفعال ما لا يقع ضمن نطاق التداول الأخلاقي، لأنه "لا صفة له زائدة على وجوده، فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخوا، رحمهم الله، وذلك كفعل السامي والنائم". فإن البعض منهم قد صار، في المقابل، إلى "أن ما كان من فعله (أي السامي والنائم) ضرورياً لا تقع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنه يتبع، لأنه ظلم، لأن الظلم إنما قبح لاختصاصه بهذه الصفة، لا لأنه قُصد به وجهاً مخصوصاً، وما كان فعله نفعاً محضاً، فيجب كونه حسناً، لأن ما هذه حاله يصعد لهذا الوجه، إذا وقع من العالم، لا لأنه مقصود إليه، فلما ما كان وجهه حسنه أو قبحه وقوعه على بعض الوجوه بالتحقق أو بالعلم والاعتقاد، كقبح الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل السامي والنائم أن لا يكون حسناً ولا قبيحاً". انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى، ج٦ (التعديل والتجويد)، ص. ١٢، ولأن فإن ما تتوقف أخلاقيته على حال الفاعل من انقضاء العلم، فإنه فقط ما لا يمكن وصفه حال وقوعه من التائم والسامي بالحسن والقبح، وأما ما يختص من الأفعال بصفة الحسن والقبح لنفسه (وليس لحال الفاعل)، فإنه يوصف بذلك ولو كان من فعل التائم والسامي.

١٩- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره) ص ٢٠٢

الأفعال وتبرر أخلاقيتها. ومن هنا فإن الفعل القبيح، مثلاً، لابد من أن يفارق غيره لأمر يختص به، فلا بد من شيء يقتضي كونه كذلك، لولا أنه لم يكن بأن يكون قبيحاً أولى من أن يكون حسناً، ولا بأن يكون هو القبيح أولى من أن يكون غيره بهذه الصفة، ولابد من أن يكون ماله قبح معقولاً.. لأنه لا فصل بين أن يقال أنه قبيح لأمر لا يُقَل، وبين أن يقال أنه قبيح لا لمعنى أصلاً^(٢٠). واللازم -تبعا لذلك- أنه "لا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح منا النهي (من الله)، ولا أننا نتجاوز به ما حُد به ورُسِم لنا (أيضاً من الله)، ولا يجوز أن يكون ماله حَسَنَ الحسن الأمر (من الله)، وأننا لم نتجاوز به ما حُد ورُسِم لنا"^(٢١)، حيث الأمر يتعلق بمعنا قائمة بالأفعال، لا مضافة إليها من الخارج. ومن هنا فإن "الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل (ذاته)"^(٢٢) وليس إلى شيء خارجه، ولهذا فإن "الظلم (مثلاً) قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا تنفع فيه"^(٢٣)، وليس لمجرد نهي الله عنه، حيث النهي مجرد كاشف للدلالة، لا منتج لها. والملاحظ، على العموم، أنه "إذا ورد الشرع (بحكم أو دلالة) فإنه يكون مخبراً عنها لا مثبتاً لها"^(٢٤)

ولقد صار المعتزلة إلى الاحتجاج على مباينة المعاني للأفعال إلى أننا "لو رفعنا الحسن والقبح من

٢٠- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج٦ (التعديل والتجوير)، ص ٥٧. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان المعتزلة قد صاروا إلى تصور "التحصين والتقييد عقلياً: انطلاقاً من كون هذه المعاني، في الأفعال، مما يمكن الوقوف عليه عقلاً عند التأمل، على قول القاضي، فإنه يجب الالتئام إلى أن ذلك لا يعني البته أن هذه المعاني، في الأفعال، تضاف إليها من العقل، وإلا كان المعتزلة قد وقفوا عند مجرد استبدال الإضافة من العقل بالإضافة الأشعرية من السمع. والحق أن المعتزلة كانوا ضد أي إضافة من الخارج، ولو من العقل، حيث "الحسن -عندهم- حسن لتفهمه، والقبح أيضاً قبيح لنفسه، لا لملة (ولو كانت من العقل)". انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢ (سبق ذكره)، ص ٤٣

٢١- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج٦ (التعديل والتجوير)، ص ٥٩. والملاحظ أنه حتى حين بدأ للمعتزلة أن لمة من الأفعال ما يعرف حسنه قبحه بالسمع، فإنهم صاروا إلى أن السمع إنما يكشف فقط عن حال الفعل على طريق الدلالة كالمقلد وهكذا فإنه إذا كان من الأفعال "ما يجب بالسمع، وكان ماله في العقل قبيحاً، كنحو الصلاة وفهرها، ومنه قبيح كان ماله في العقل مباحاً، كالزنا والأكل في أيام الصوم.. وإنما يكشف السمع عن حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه، لأننا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة تقماً عظيماً، وأنها تؤدي بنا إلى أن نخترق فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول أن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالمقلد.. وإنما كان (الأمر) كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة". انظر: القاضي عبد الجبار: المعنى، ج٦ (التعديل والتجوير)، ص ٦٥ وهكذا فإن السمع حتى فيما يتعلق بتلك الأفعال، لا منتج للدلالة، بل كاشف عنها.

٢٢- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٢-٢

٢٣- المصدر السابق، ص ٢٢

٢٤- المكلائي: لباب العقول، تحقيق هوفية حسين، (دار الأنصار)، القاهرة، ط١، ١٩٧٧، ص ٣٠٢

الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني التي تستبطنها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم ولأنه: إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يُربط بها حكم مُختلف فيه، ويُقاس عليها أمر متنازع، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها^(٢٥). وهكذا يؤول تصور المعاني مضافة إلى الأفعال من خارجها، في حقل الأخلاق، إلى إبطال جملة الآليات التي ينتج عبرها الوحي دلالاته المتجددة في التاريخ، إذ ثمة إبطال "المعاني المستبطنة من الأصول الشرعية"، وثمة إبطال "القياس"، وثمة، أخيراً، إبطال "التعليل"، وهي الأصول التي يؤول غيابها إلى اضمحلال الوحي وجسموده، وذلك من حيث يمجز عن الكشف مما ينطويه من إمكانيات يتحقق بها وحدها حضوره الفاعل في التاريخ. والحق أن ذلك يعني أن تصور الفعل، في حقل الأخلاق، ينطوي على ما يتقوم به، إنما يؤسس لبناء التاريخ المعتزلي، سواء من حيث يؤسس لتصوير الوحي ينطوي في باطنه على معان ودلالات تسمح له بالتجدد والنماء، ويعيث يبدو -تبعاً لذلك- بناء تاريخياً يتسع لكل ضروب الخبرة والتطور، أو من حيث يؤسس للمفهوم المؤسس في التاريخ المعتزلي، وأعني به مفهوم "الموازنة بين الأفعال والفضائل" الذي يستحيل إلا عبر حضور الاجتهاد والقياس والتعليل، وهي الأصول التي بدا حضورها مشروطاً بتصوير الفعل ينطوي في ذاته على ما يتقوم به من المعاني والدلالات.

والحق أن هذا التصور للأفعال تنطوي على معان يدركها العقل من دون الحاجة إلى "النص"، إنما يتسق مع الأولوية التي يضعها المعتزلة، على العموم، للعقل على النقل^(٢٦). ولعل ذلك يعني أن الأولوية المعتزلية، في حقل التفضيل (للفعل) بما ينطوي عليه من معني يدركه العقل على (النص)، إنما تكشف عن تاريخ يضع الأولوية للعقل في بنائه. والحق أن العقل بما ينطوي عليه، عند المعتزلة، من مفاهيم الاستحقاق، والصالح والأصلح، والغاية يكاد أن يكون قانوناً للتاريخ بالفعل، ويعيث يبدو التاريخ معكوماً بالقصد والغاية، وليس المبدأ والتشئت. ولعله يُلاحظ -تبعاً لذلك- أنه إذا كانت الأولوية (لنص) في حقل التفضيل قد آلت بالتاريخ الأشعري إلى التشئت والتبعثر، فإن الأولوية (للعقل) عند المعتزلة، تؤول -في المقابل- إلى القصد والغاية يحكمان مسار التاريخ وحركته، وذلك من حيث إن

٢٥- الشهرستان: نهاية الإقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٢٧٤

٢٦- فالأدلة "أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبیح، ولأن به يعرف أن الكتاب (يعني القرآن)، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع قطعاً (وكلها نص تقلي)، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب". انظر: انقاضي مبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (سبق ذكره)، ص ١٢٧

قوانين العقل، كالاستحقاق والغاية.. الخ، لا تؤسس لعلاقة الله بكل من الإنسان والعالم في لحظة ما، بل تنظم هذه العلاقة على مدى التاريخ عموماً. وإذن فإنه ليس "العالم" فقط، هو الحقل الذي يتبدى فيه القصد والغاية، بل "التاريخ" أيضاً يتكشف عن القصد والغاية.

ولعل هذا التصور للتاريخ، موضوعاً للقصد والغاية، يتبدى جلياً، داخل نسق العقائد المعتزلي، هي بناء النبوة وتطورها... حيث النبوة، في النسق المعتزلي، تتجاوز وضعها في النمق الأشعري كمجرد خطاب في المطلق لا يتعلق بشيء خارجه، بل بمطلق الإرادة الإلهية فقط، لتصبح خطاباً قصدياً، وذلك من حيث تبدو -عند المعتزلة- خطاباً من الله حقاً، ولكنه يحيل دوماً إلى شرط إنساني يرتبط به. وإذن فإنها خطاب يقصد شيئاً خارجه، هو "المصالح المختصة بالمبعوث إليهم"^(٢٧)، ولا يرتبط بمطلق الإرادة فقط، وإلا كان أدخل في باب العيب. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة على العموم من "أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد-فعل ما هو أصليح"^(٢٨)، ويعني أن الفعل الصادر من الله ليس -كما بدا للأشاعرة^(٢٩)- مختصاً بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن بعض (إلا بمطلق الإرادة بالطبع)، بل إنه يختص، بالأحرى، بضرب من الوجوب أو الضرورة يُستمد من كونه "الأصلح" للعباد بالطبع، لأن الأصلح "إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود"^(٣٠)، وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن النقص "إنما يلزم لو كان الغرض عائداً إليه"^(٣١). ولهذا فإن "عوده أي الغرض- إنما هو إلى المخلوق"^(٣٢). ولعل ذلك يعني أن الأصل في وجوب الفعل الإلهي من طبيعة إنسانية، وذلك من حيث "يستمد وجوب الفعل من كونه "الأصلح" للعباد.

وإذا يبدو، هكذا، أنه لا بد من غرض (أو قصد) "له يفعل الفاعل أفعاله"، حتى ولو كان الله نفسه^(٣٣)، فإن ذلك يؤول إلى تصور "الفعل الإلهي"، لا يتسم -كالحال عند الأشاعرة- بالإطلاق

٢٧- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج١٥، (التبويّات والمجرات، ص ٢١

٢٨- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١ (دار المعارف بمصر)، ط٤، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٤٦٤

٢٩- المعتزلي: الاقتصاد في الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص ٥٢

٣٠- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج١٤ (كتاب الأصلح)، ص ٤٥

٣١- الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٢٣٠

٣٢- المصدر السابق، ص ٢٣٠

٣٣- وهنا فإنه حين بدا للمعتزلة أن ثمة من صار إلى أن "الأكثر في استعمالهم (أي استعمال المعتزلة للداعي والفرض الموجبان لفعل) هو في المنافع والمضار، ولذلك يقل استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، إذ استعالت عليه المنافع والمضار... فإن المعتزلة يريدون بأنه "لا يمنع كل ذلك من أن يستعمل -الداعي والفرض- على طريقة الاصطلاح في كل ما له يفعل الفعل، حتى يطلق ذلك فيه تعالى، ما لم يوهم مالا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير". انظر القاضي عبد الجبار: المعنى، ج١، ص٤١، ولعل ما نسبته إليهم الأمدي من القول في الغرض أنه غير عائذ إلى الله، بل إلى المخلوق، كان على سهيل البيان والتفسير للإيهام المقترن بإيجاب الغرض للفعل الإلهي.

واللاتحدد، بل إنه يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني في لحظة تاريخية ما، ويعنى أنه لا يجد تبريره في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في وضع الإنسان، حيث مقتضى الحاجة. والملاحظ أن هذا التصور للفعل الإلهي قد ارتبط، عند المعتزلة، بإثبات الحكمة لله على نحو جوهرى^(٢٤). وضمن هذا السياق فإن فعل الوحي أو النبوة لابد أن ينطوي على القصد والفاية، أو الأصل للمعباد، ويعنى أنه يجد ما يبرره في الوضع الإنساني في العالم، وليس في مطلق الإرادة فقط. فإذا "الوعي" -حسب المعتزلة هو جملة علوم مخصوصة^(٢٥)، فإن هذه العلوم المخصوصة تكون كاملة أو مجملة في العقل، وليس التاريخ إلا تُكشف العقل عن هذه العلوم المجملة فيه على نحو تفصيلي، فيحقق اكتماله ويبلغ غايته. ورغم أن الوعي يقدر بنفسه على التكتُّف عن مضمونه الباطني الخاص، إلا أنه يبدو -في لحظات محددة- في حاجة إلى عون وسند من الوحي، فيبلغ بهذا العون درجة أرقى من درجات تطوره واكتماله. وهنا فإنه يلاحظ أن "الوحي" إنما يكشف عما ينطويه الوحي في صميم بنائه الخاص على نحو مجمل^(٢٦)، ومن دون أن يفرض عليه شيئاً من خارجه، ولذلك فإنه يمكن القول بأن الوحي هو شكل من أشكال الوحي، ويعنى أنهما لا يمثلان بنامين نقيضين أو متفافرين، بل بناء واحداً يحدد التاريخ وحده حضور أحد أشكاله، وليس من شك في أن غائية فعل الوحي، على هذا النحو، إنما تكشف عن تاريخ يوجهه القصد وتتظمه ألفاية، التي هي صلاح الوجود الإنساني.

وإذا كانت غائية "النبوة" إنما تُكشف، هكذا، عن دورها في بناء التاريخ، فإن تطورها (النسخ)، إنما يكشف عن حضور التاريخ في صميم بنائها الخاص. والملاحظ، هنا، أنه إذا كان في غائية النبوة إضافة للحكمة إلى الله، فإن في تطورها نفس الإضافة للحكمة إليه. إذ الحق أن تضافر الإلهي والإنساني، في عملية التطور النبوي، هو ما يؤسس "النسخ" -حسب المعتزلة- ويميزه عن "البدء" بما هو إضافة للجهل إليه. فالبداء إنما يتكشف عن تصور التغيُّر في النبوات يرتبط بالإلهي فقط، وأما في حضور الإنساني كذلك، فإنه لا مجال للبداء، حيث "الشرائع الطاف ومصالح، وما هذا سبيله، فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى، أن صلاح المكلفين في

٢٤- فإنه لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود -مع أن الدليل قد دل على كونه حكماً في أفعاله، غير عاين في إبداعه -لكان صابئاً، والمبث فيه، والتبصيح لا يسدر من الحكم المطلق والخبر المحض". انظر: الأمدى؛ غاية الغرام، ص

٢٥- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج ١١ (التكليف)، ص ٣٧٥

٢٦- ومن هنا ما قرره المعتزلة من أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا ما تقرره جملة في العقل". انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٦٠

زمان (ما) هي شريعة (بمعناها)، وفي زمان آخر هي شريعة أخرى^(٣٧)، وهكذا يكون المعتزلة قد اثبتوا النسخ في الشرائع على أساس تغير مصالح العباد وتطورها في التاريخ، واستنادا كذلك إلى تطور وعيهم وترقي مداركهم.

ولعل هذا التصور للوحي تطورا في التاريخ، مشروطا بتطور وعي البشر وترقي مداركهم، قد تجلي -على وجه الخصوص- عند واحد من أهم رواد الحركة الإصلاحية الحديثة، والذي يعد امتدادا للاعتزال في معظم جوانب تفكيره.^(٣٨) فقد "نص الكتاب على أن دين الله تعالى في جميع الأزمان هو أفراد بالريوية والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، مما هو مصلحة للبشر وعماد لمساعدتهم في الدنيا والآخرة، وقد ضمته كتيبه التي أنزلها على المصطفين من رسله، ودعا العقول إلى فهمه منه، والمزامن إلى العمل به، وإن هذا المعنى من الدين هو الأصل الذي يرجع إليه عند هبوب ريح التخالف، وهو الميزان الذي توزن به الأحوال عند التفاضل وأما صور العبادات وضروب الاحتفالات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقتها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة الله ورأفته في إيتاء كل أمة، وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملازمة للزمان، وكما جرت سنته -وهو رب العالمين- بالتدرج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئا إلى راشد في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تغفل سنته، ولم يضطرب هديه في تربية الأمم^(٣٩).

وإذ يبدو -هكذا- أن الأستاذ الإمام يتصور الوحي تربية للبشر^(٤٠) فإن مبدأ "التربية" يقوم على تصور الوعي البشري مبرورة تخضع لكل ضروب النماء والتطور، حيث "لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونومه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب (أو من الوعي) من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائما على ما قررته

٣٧- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٣٨- وأعني به الإمام محمد عبده، الذي يلور في "رسالة التوحيد" خطابا عقائديا يجمع بين الأشعرية (في الصفات)، والمعتزلة (في العدل). ويقدر ما كان في هذا التردد بين الأشعرية والاعتزال من روابط تجمع بين الإمام وغيره من مفكري النهضة، فإن فيه أيضا مآزق خطابه. ولعل الأمر يقتضي درسا مفصلا لا مجال له الآن.

٣٩- محمد عبده: رسالة التوحيد، (سبق ذكره)، ص ١٢٧

٤٠- بني "همنج" استنادا إلى نفس تصور "الوحي بالنسبة للجنس البشري قاطبة، بمثابة التربية بالنسبة للفرد الواحد، فلسفة في التاريخ تراء مسارا تقدميا يتدرج فيه البشر من حالة الخشونة والفظافة، بلوغا إلى اكتمال العقل وصفاء التوير. انظر: ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٢٦-٢٢٦

الفترة الإلهية في شأن أفرادها^(٤١). وابتداء من هذا التطور في بناء "الوحي" وارتقاء مراحل، يتأسس التطور في بناء "الوحي" الذي يلزم -وإحتمال كذلك- أن يتجاوب، في ارتقاء مراحل، مع المدى الذي بلغه الوحي الإنساني، وبما يعني أن التباين بين أول مراحل الوحي وآخر هذه المراحل، إنما يجد ما يؤسسه في التباين بين "الوحي" في أكثر صورة سذاجة وبدائية، وبين الوحي حال بلوغ العقل رشده واكتماله. وهكذا فإنه إذا كانت قد "جاءت آديان، والناس من فهم مصالحهم العامة، بل والخاصة، في طور أشبه بطور الطفولة للنشأ الحديث العهد بالوجود، لا يآلف منه إلا ما وقع تحت حسه، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه، وأن يتناول بذهنه من المماني مالا يقرب من لمسه، ولم ينفتح في روعه من الوجدان الباطن ما يعطفه على غيره من عشيرته أو ابن جنسه، فهو من الحرص على ما يقيم بناء شخصه، في هم شاغل عما يلقى إليه فيما يصله بغيره، اللهم إلا يدا تصل إلى فهم بطعام، أو تستند في همود أو قيام، (فإنه) لم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلف في الوجدان، أو يرقى إليه يسلم البرهان -بل كان من عظيم الرحمة أن تسيّر بالأقوام- وهم عيال الله سبر الوالد مع ولده في سذاجة السن، لا يأتيه إلا من قبل ما يحسه بسمه أو يبصره، فأخذتهم بالأوامر الصاعدة، والزواجر الرادعة، وطالبتهم بالمطاعة، وحملتهم فيها على مبلغ الاستطاعة، كلفتهم بمعقول المعنى، جلى الغاية، وإن لم يفهموا معناه، ولم تصل مداركهم إلى مرماه، وجاعتهم من الآيات بما تطرف له عيونهم، وتقبل به مشاعرهم، وقرضت عليهم من العبادات ما يليق بحالهم هذه"^(٤٢). وإذا كان يبدو، هكذا، أن ما يخالف اليهودية من نزعة حسية فظة، إنما هو نتاج ارتباطها بوعي حسي ساذج فإن تجاوز الوحي لحسنيته الغليظة -صبر ضروب الخبرة والنشاط في العالم- لابد أن يؤول إلى وحي جديد، لأنه يمثل ما أن وحيًا أرقى يستحيل لوعي أدنى، فإن وحيًا أدنى هو مما يستحيل -لأريب-

٤١- محمد عبده، رسالة التوحيد، (سبق ذكره)، ص ١٢٢ وقارن ذلك بما يقوله ليسنج من أنه "وكما اهتم التربية بتحديد النظام الذي تنبته لتنمية القدرات الإنسانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كل شيء دفعة واحدة، كذلك كان على الله أن يعطي الوحي بقدر محدد، وطبقاً لنظم معين". ليسنج: تربية الجنس البشري، (سبق ذكره)، ص ٢٢٢.

٤٢- محمد عبده، رسالة التوحيد، ١٣٢- ١٢٤ وهذا أيضاً قارن بما يقوله ليسنج: "ولكن أي تربية خلقية يمكن إعطاؤها لشعب غليظ كهذا (أي الشعب اليهودي الذي ابتدأ معه الوحي) لا يمكنه أن يفهم الأفكار المجردة، ولم يتعد بعد مرحلة الطفولة، أي التربية القائمة على الجزاء الحسي المباشر، عقاباً كان أم ثواباً. وهنا تنتهي التربية مع الوحي، لأن الله لم يشأ حتى الآن أن يعطي شعبه أي دين آخر، أو أي قانون آخر، إلا هذا القانون الذي يجلب السعادة بطاعته، وانقضاء بعصيانته في هذه الحياة الدنيا، ولم يكن هذا الشعب قد عرف بعد شيئاً عن خلود النفس، ولم يكن يرجو حياة أخرى في العالم الآخر، فمن الخطأ كل الخطأ إعطاؤه وحيًا يتضمن مثل هذه الحقائق التي لا يمكن لمقله أن يدركها، لأنه لم يبلغ بعد قنرا كافياً من النمو، وإلا لكان مثل ذلك المرئي المفقود الذي يحمل الطفل مالا طاقة له به. يريد بذلك التباين على حسابه أكثر من إعطاء الطفل تكويناً راسخاً". ليسنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٤١

لوعي أرقى. ومن هنا فإنه إذا كانت قد "مضت على (الوحي اليهودي) أزمان علمت فيها الأقوام ومسقط، وارتفعت وانعطت، وجريت وكسبت، وتغالفت واتقنت، وذابت من الأيام آلاما، وتقلب في السعادة والشقاء أياما وأياما.. (هنا ذلك قد آل إلى أن) وجدت الأنفس بنفث الحوادث، ولقن الكوارث، شعورا أرق من الحمى، وأدخل في الوجدان، لا يرتفع في الجملة عما تشعر به قلوب النساء أو تذهب معه نزعات الغلمان^(٤٣). ومن هذا الاكتشاف لمال الباطن، وبما يمتنع من ارتقاء الوعي وتخطيه لحسيته الفجة، "جاء دين يضالِب العواطف، ويتاجي المراحم، ويستعطف الأهواء، ويحادث خطرات القلوب، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم من الدنيا بجملة، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى، ويقتضي من صاحب الحق أن لا يطالب به ولو بحق، ويفلق أبواب السماء في وجوه الأغنياء، وما يتحو نحو ذلك مما هو معروف، ومن للناس سنا في عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه، ودعاهم إليه. فلاقى من تلقى النفوس بدعوته ما أصلح من فاسدها، ودأوي من أمر أمراضها^(٤٤). لكنه يبدو أن الوحي المسيحي كان رد فعل متطرف على حسية اليهودية وفضائلها، ولهذا فإنه لم يمضي عليه بضعة أجيال حتى ضعفت المزايم البشرية عن احتماله، وضافت الذرائع عن الوقوع عند حدوده، والأخذ بأقواله، ووفر في الظنون أن اتباع وصاياه ضرب من المحال، هب القائلون عليه بأنفسهم لمناصرة الملوك في السلطان، ومزاحمة أهل الترف في جمع الأموال، وانحرف الجمهور الأعظم عن جادته بالتأويل، وأضافوا عليه ما شاء الهوى من الأباطيل^(٤٥). بل إنه بدا أن المسيحية قد آلت -خلال الصراع الطويل داخلها- إلى حصار العقل وتقليصه، حيث "حرمان العقول من النظر في الدين، بل وفي غيره من دقائق الأكوان، والحظر على الأفكار أن تتفد إلى شيء من سرائر الخلق، فصرحوا بأن لا وفاق بين الدين والعقل، وأن الدين من أشد أعداء العلم^(٤٦)، كما أنها آلت أيضا إلى تقويض قوانين الاجتماع البشري، حيث "جد" (كل واحد) في حمل الناس على مذهبه بكل ما يملك من حول وقوة، وأهضى الفلو في ذلك بالأنفس إلى نزعة كانت أشام النزعات على العالم الإنساني، وهي نزعة الحرب بين أهل الدين للإلزام ببعض قضايا الدين، فتقوَّض الأمل، وتخرَّمت العلائق بين الأهل، وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصم مكان التملؤن، والحرب محل السلام^(٤٧)، وتبعاً لذلك فإن

٤٣- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٢٤ وقارن بما يقوله ليمنج: "أنه أصبح لدى هذا الجزء من الجنس البشري تعود كاف على استخدام العقل، حيث أصبحت يراعى السلوك الخلقي أكثر نبلا وكرامة من يواضع الآلام والجزاءات الدينية التي كانت حتى الآن هي المنصر الوجه للسلوك". ليمنج: تربية الجنس البشري، ص ٢٦٩.

٤٤- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٢٤ وقارن هنا أيضا بما يقوله ليمنج من أنه: "كان لزاما أن يأتي مربي أفضل ينتزع هذا الكتاب الأولى من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغ القوي، فأتى المسيح". ليمنج: تربية الجنس البشري، ص ٣٨.

٤٥- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٢٤-١٢٥

٤٦- المصدر السابق، ص ١٢٥

٤٧- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٢٥

المسيحية قد أصبحت حجر عثرة أمام تطور الوعي الذي بات على أعتاب مرحلة العقل، وهكذا جاء الإسلام يضاغط العقل. ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع المواظف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سمادته الدنيوية والأخروية، وبين للناس ما اختلفوا فيه، وكشف لهم عن وجه ما اختلفوا عليه، ويرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد، ومشيئته في إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة.. ، وعامل الإنسان في مواعظه معاملة الناصح الهادي للرجل الرشيد^(٤٨). وليس من شك في أن الإنسانية تكون -بلوغ الوعي مرحلة العقل، واكتمال دائرة الوحي بالتالي- قد بلغت من الرشد الذي كان لابد أن يؤول بالإسلام إلى كنفه النازعين إلى الخلاف والشقاق (بين الأديان) على ما زعموا أصول اليقين، والنص على أن التفرق في خروج عن سبيل الحق المبين، ولم يقف في ذلك عند حد الموعدة بالكلام والتضيعة بالبيان، بل شرع شريعة الوفاق وقررها في العمل^(٤٩). وإذن فإنها وحدة الإنسانية يحققها الوحي في أرقى مراحلها، مرحلة العقل التي بلغها مع الإسلام، الذي انتهى لذلك إلى أن رفع كل امتياز بين الأجناس البشرية، وقرر لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة، وشرف استعدادها بذلك بلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حُرِم منها غيرهم، وتسجيل الخمسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غيرهم، فاماتوا بذلك الأرواح في معظم الأمم، وصيروا أكثر الشعوب هياكل وأشباه^(٥٠). وهكذا فإن ما ابتدأ به الوحي في أول مراحلها، حيث الوعي ساذجا وأنايا، من تقرير الامتياز والخصوصية لشعب الله المختار، قد ارتفع في آخر مراحل الوحي، حيث الوعي أكثر رشداً وعقلانية. والحق أن ذلك يعيل إلى أن تصور التاريخ عند المعتزلة، ويتطوره عند الأستاذ الإمام خاصة، قد انتهى إلى ما يكاد أن يكون "وحدة للإنسانية"، وهي وحدة تجد أساسها في بلوغ الوعي خلال تطوره مرحلة العقل الذي يبين للناس ما اختلفوا فيه، ويكشف لهم عن وجه ما اختلفوا عليه، ويرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد. ومن هنا اختلافها عن تلك الوحدة التي آل إليها التاريخ الشيعي-وعند الإسماعيلية خاصة- والتي تجد أساسها في التأويل الذي يقتضيه "القائم"، حيث "الخصائص إنما تكون بين أهل الشرائع فيما ينتحلونه ويتقلدونه من الديانات فيكثر بعضهم بعضاً، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما ينتحلونه، ولا يبقى لهم خصومة ومنازعة"^(٥١). وأعني أنه التباين بين

٤٨- المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦

٤٩- المصدر السابق، ص ١٣٦

٥٠- المصدر السابق، ص ١٣٧-١٣٨

٥١- السجستاني: إثبات النبوات، (سبق ذكره)، ص ١٦٨

الوحدة يؤسسها "المقل في التاريخ" عند المعتزلة، وبين الوحدة يؤسسها "التأويل المتعال" عند الشيعة الإسماعيلية بالطبع، ولعله النباين -في العمق- بين كل من التاريخ والميتافيزيقا.

ولعل قيمة هذه "الوحدة" تتأتى من أنها لا تنطوي على أي ضرب من النفسي أو الاستبعاد، بل إن وجود الأديان الأخرى يتأكد، داخلها، باعتبارها مراحل في المسار الطويل لتطور الوحي والوحي، وبما يعني أنها ليست ضروريا من الانحراف عن الدين الحق ينبغي استبعادها ونقيها. إذ "الدين الحق" يمثل -بحسب هذه الوحدة- هوية واحدة تتنوع داخلها صور الوحي وأشكاله، وذلك بحسب المدى الذي بلغه الوحي في تطوره. وهكذا تؤول الهوية التي يفترضها المعتزلة بين كل من الوحي والوحي^(٥٢) إلى خطاب تاريخي يتجاوز كل ضروب النبذ والإقصاء التي يكرسها الخطاب التاريخي الأشعري من خلال آلية التكفير، التي هي -في جوهرها- آلية نبذ واستبعاد. وليس من شك في أن ذلك يتجلى -على نحو عملي- في قراءة الأستاذ الإمام (المعتزلة في جوهرها) لكل من اليهودية والمسيحية، لا ابتداء من كونها مجرد شكلين دينيين زائعين ومنصرفين عن صحيح الدين، بل ابتداء من كونهما مراحل للوحي تتفق، في حينها، مع ما بلغه الوعي الإنساني من نماء وتطور. ومن هنا اختلاف قراءته لهما عن قراءة أصحاب "الملل والنحل"^(٥٣) الذين اكتفوا بمجرد رصد ضروب الانحراف والقصور في كل منهما، والتي تبعدهما -لا محالة- عن الجوهر الحق للدين الذي يمثلته الإسلام وحده.

وإذا كان يبدو هكذا أن افتراض هذه الهوية بين كل من الوحي والوحي يعد أمرا جوهريا للاحتفاظ لكل دين بمكانه في المسار العام لتاريخ الإنسانية، فإن إدخال مفهوم التطور على هذه الهوية كان غاية في الجوهرية لتسويغ الانتقال من دين إلى آخر بوصفه تطورا، لا انحرافا أو تغيّرا. وهنا يلزم، التمييز بين مفهوم التطور من جهة، وكل من الانحراف والتغيّر من جهة أخرى. إذ بينما الانحراف والتغيّر يفترضان أصلا نقيًا في كل دين، لا سبيل إلا للاحتفاظ به كليا أو لتجاوزه كليا، فإن التطور ينبغي، في المقابل، على التمييز في الدين بين ما لا سبيل إلا للاحتفاظ به، وبين ما لا سبيل إلا لتجاوزه، أو بين "جوهر ثابت"، وأشكال متغيرة. والملاحظ أن الآليات التي يتحقق بها التطور، على هذا النحو، إنما تتكشف من خلال تحليل مفهوم النسخ عند المعتزلة، في اللغة والاصطلاح. فإذ النسخ يجري، حسب المعتزلة، على قانون المصلحة، أو (الاقتضاء الإنساني)، وليس (الاقتضاء الإلهي) فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني النفي التام من اللاحق للسابق عليه بل إنه يستبقى منه ما تقتضيه المصلحة. والملاحظ

^{٥٢} -ضمن هذه الهوية، فإن كل من الوحي والوحي ليسا شيئا واحدا، بل شئين متميزين، ولهذا فإن اتحادهما في هوية واحدة لا يلقي ما بينهما من ترويع وتمايز.

^{٥٣} -انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (وهنا لاحظ الإدانة في مجرد العنوان).

أن هي تعريف النسخ لغة ما يؤكد ذلك، حيث "النسخ، في اللغة، لفظ مشترك، فربما ترد، والمراد بها (الإزالة والتمحيق... وقد يطلق النسخ، ولا يُراد به حقيقة (الإزالة) ولكن يُراد به (النقل)، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتاباً"^(٥٤)، وهكذا ينطوي النسخ، بحسب اللغة -على دالتين متناقضتين تماماً...، فثمة دلالة (الإزالة) أو المحق والافتاء، وثمة دلالة (النقل) أو الحفظ والإبقاء. وذلك من حيث أن من ينقل كتاباً أو ينسخه، فإنما يستهدف حفظه وإبقاءه. ولعل ذلك يؤول إلى إمكان البدء من اللغة، في صياغة تصور للنسخ من طبيعة جدلية، ويعمى تصويره تأليفاً جديلاً ينطوي على السلب والإيجاب، أو الإفتاء والإبقاء في وحدة مما. وضمن هذه الوحدة الجدلية التي تتطوي التناقض في جوفها، فإن النسخ لا يكون إفتاء تاماً من شريعة لشريعة، بل إفتاء تحتفظ فيه الشريعة اللاحقة من السابقة عليها بكل ما يستحق الإبقاء والحياة. ولعل هذه الصياغة الجدلية للنسخ، ابتداء من اللغة، كانت الأساس النظري الذي أمكن للمعتزلة الانطلاق منه في بناء النسخ على قانون الاقتضاء الإنساني، لا الإلهي، ويعمى أن الوجود التاريخي للإنسان قد أصبح، وليس مطلق الإرادة الإلهية، هو ما يؤسس النسخ عند المعتزلة. وإذ الوجود التاريخي للإنسان إنما ينبني على آلهتي الاستيعاب (لضروب الخيرة السابقة) والتخطي لها إلى خبرات أخرى، فإن النسخ بدوره، قد راح ينبني على نفس الآليتين، وذلك من حيث يتكشف عن استيعاب الشريعة اللاحقة لما يستحق الإبقاء من الشريعة السابقة، لم يتخطاه إلى ما يناسب صلاح المكلفين في زمان آخر.

وهكذا فإنه إذا كان "حد النسخ" حسب المعتزلة -هو النص الدال على أن "مثل" الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً"^(٥٥)، فإن ذلك يحيل إلى تمييز المعتزلة في الشريعة، أي شريعة، بين "عين الحكم الثابت" وبين "مثل الحكم الثابت"، "وأن النسخ لا يتناول (عين) ما كان حقاً،...، وإنما يتناول (مثل) ما كان حقاً"^(٥٦)، لأن تعلقه بـ "عين" "الحكم الثابت" يقتضي أن يصير الحق باطلاً، والباطل حقاً"^(٥٧) وأما تعلقه بـ "مثل" الحكم الثابت، فإنه لا يمتنع، وذلك من حيث إنه "لا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً"^(٥٨) أو أنه لا يُمتنع أن مثل ما كان (صالحاً) في وقت لم يعد كذلك في وقت آخر. وإذا النسخ، هكذا، ينصرف إلى "مثل" الحكم الثابت لا إلى عينه، فإنه قد أصبح، لذلك، "لا يرفع حكماً ثابتاً، بل يبين انتهاء مدة شريعة"^(٥٩). وبالمطالع فإن ما يبين النسخ انتهاءه

٥٤- المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٢٥٨

٥٥- المكلاتي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٢٥٨

٥٦- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٥٧- المصدر السابق، ص ٥٧٧

٥٨- المصدر السابق، ص ٥٧٧

٥٩- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢٢٩

في شريعة ما، إنما هو "مثل الأحكام الثابتة"، التي تكون صالحة في وقت، ولا تكون كذلك في وقت لاحق عليه، وليس "عين" الأحكام الثابتة التي تتخطى من شريعة إلى أخرى. وإذن فالنسخ، في بيانه لانتهاه مدة شريعة، لا يعني الإلغاء لها فقط، بل الإلغاء والإبقاء معا. ولعل هذا التصور للنسخ (إلغاء وإبقاء) ما، إنما يتسق مع تصوره حسب المعتزلة عبارة عن "تبيين معنى لفظ لم يُعط به أولا، وتزليل له (أي النسخ) منزلة تختص صيغة عامة"^(١٠)، ذلك أن تصور النسخ "تبيينا لمعنى لفظ لم يُعط به أولا" لا يمكن أن يتحقق إلا عبر استيعاب كافة المعاني التي أمكن الإحاطة بها أولا واستبقاها دون اقتائها، ثم تخطيها إلى ما لم يحط به بعد، وكذا فإن تصوره "تفصيلا لصيغة عامة"، لا يمكن أن يعني "تفيا" لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني "تفيا" للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، واستبقاءً للكلي والجوهري فيها من جهة أخرى.

وليس من شك في أن هذا البناء المعتزلي للنسخ، إنما يحيل إلى تصور التاريخ تطورا وتجاوزا لكل ضروب الجزئي والثانوي وغير الجوهري في الخبرة البشرية، وبحيث يبدو التاريخ المعتزلي -تبعا لذلك- تاريخا مفتوحا يتجاوز ما ينطوي عليه نقيضه الأشعري من الإقصاء والنفي لكل ضروب الآخرة، إلى استيعابها في جوفه وإدماجها في بنائه ثم تخطيها إلى ما يناسب وجودا أكثر جدة وثراء. وهكذا فإنه فيما لا يعرف التاريخ الأشعري إلا النفي والاستبعاد للآخر، فإن التاريخ المعتزلي يبنينا، في المقابل، على تمثل الآخر واستيعابه ثم تجاوزه بعد ذلك. والحق أنه إذا كان قد بدا أن النسخ هو ما يتكشف عما ينطوي عليه التاريخ المعتزلي من آليات الاستيعاب والتجاوز، فإن النسخ أيضا هو ما يتكشف عما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من الحضور الطاغى لأكلية التبدل والاستبعاد فقط. إذ النسخ، في المصطلح الأشعري، "هو الخطاب الدال على ارتقاء الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته"^(١١) وهكذا فإنه لابد من حكم ثابت يرفعه حكم آخر رفعا ينصرف إلى عينه (وذلك بالطبع على افتراض أن له "عينا" يتقوم بها عند الأشاعرة)، وبمعنى أنه رفع (صورى) يفنى ويستبعد فقط، وليس رفعا (جدليا) يفنى ويبقى ويستوعب في آن معا. فإن "إبراهيم، على صلى الله عليه وسلم، مأمور عندنا وعند أصحابنا بالذبح أولا، ونسخ ذلك عنه آخرا، وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالا تمتد وتتعدد، حتى يُصرف الأمر إلى الشيء، والنسخ إلى غيره".^(١٢) وهكذا ينصرف النسخ، بتمبير صريح، إلى "عين" المأمور به (أي الحكم)، لا إلى "مثله" كالحال عند المعتزلة، ومتى انصرف النسخ، هكذا، "إلى

١٠- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢٢٩

١١- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢٢٩

١٢- المصدر السابق، ص ٢٤٠

عين المأمور به، كان رفعاً للحكم على التحقيق" (٦٣)، يعني نفيًا وإزالة له فقط. ومن غير شك، فإن هذا البناء الأشعري للنسخ "يُفنى ولا يُبقي"، إنما يحيل إلى تاريخ لا يعرف، بالمثل، إلا مجرد النفي ينظم بناءه كله .

والملاحظ أن الواحد من هذين التصورين للنسخ، والتاريخ بالتالي إنما يجد ما يؤسسه في "نظرية الأفعال"، أعني في تصور الحكم صفة ذاتية للفعل يتقوم بها (عند المعتزلة) أو هي تصوره شيئاً يُضاف إلى الفعل من خارجه (عند الأشاعرة). وهكذا فإن ما صار إليه المعتزلة من "أن النسخ لا يتناول "عين" ما كان حقاً، حتى يجب (ولعلها لا يجب) انقلاب الحق باملا، والباطل حقاً، وإنما يتناول "مثل" ما كان حقاً" (٦٤)، إنما يقوم على التمييز في الأحكام بين "عين ما كان حقاً"، وهو ما يكون صفة ذاتية للأفعال تتقوم بها، ويستحيل أن يتناولها النسخ حتى لا تتقلب الحقائق، وبين "مثل ما كان حقاً"، الذي لا يكون صفة ذاتية للأفعال، بل لواحق خارجية ترتبط بالظروف والمصالح، ومن هنا إمكان تعلق النسخ بها، لأن تبدلها وتغيرها لا يعني انقلاباً للحقائق بل تبدلاً في الظروف والأحوال بات معه "مثل ما كان صالحاً" في وقت، صاروا -في سياق تجويزهم للنسخ- إلى أنه "ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية من حقيقتها، فإن الحكم ليس بصفة نفسه (ذاتية) للفعل كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يفضي إلى تغير العلم والإرادة" (٦٥). وهكذا فإنه إذا كان "ثمة من منع النسخ، احتجاجاً بأن "ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه واجباً، فلو حظه، وأخبر عن كونه محظوراً، لا نقلب الخبر الأول خلفاً واقعاً على خلاف مُخبره، وذلك مستحيل" (٦٦)، فإن الأشاعرة يردون بزيف هذا الاحتجاج ونهايته، وذلك من حيث يقوم على تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، وليس ذلك صحيحاً على أصلهم، حيث "الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا" (٦٧)، بل الوجوب عندهم مجرد خبر عن الواجب. وهكذا فإن "المعنى يكون الشيء واجباً، أنه الذي قيل فيه "افعل"، فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به، فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه" (٦٨). وإذا كان الوجوب، هكذا، لا صفة ذاتية للفعل، بل خبراً عنه يُضاف إليه من خارجه، فإن ذلك يعني حيادية الفعل، وإمكانية اكتسابه، بالتالي، لأي حكم يتعلق به الخبر (أمراً ثم نهياً أو العكس)، ومن دون أن يعني الأمر انقلاباً في طبيعة الفعل أو تناقضاً. ولذلك فإنه "ليس بين الأخبار عن الأمر به (أي الفعل) تحقيقاً،

٦٣- المصدر السابق، ص ٢٤٠

٦٤- اتقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٥٧٧

٦٥- الجويني: الإرشاد، (سبق ذكره)، ص ٢٤١

٦٦- المصدر السابق، ص ٢٤٧، وأيضاً: للكلالي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٦٧

٦٧- المصدر السابق، ص ٢٤٢

٦٨- المصدر السابق، ص ٢٤٢

وبين الإخبار عن النهي عنه، تناقض ولا يتصف واحد من الخبرين (رغم تناقضهما وكونهما يتعلقان بفعل واحد) بالخروج عن كونه صدقا حقا^(٦٩). إذ الإخبار، هنا، لا يصدر عن طبيعة ذاتية للفعل، بل عن ذات خارجية تضيف إلى الأفعال ما تشاء من الأحكام، ومن دون أن يكون في الأمر تناقض، حتى إذا حدث وأضافت الذات إلى الفعل (الأمر) أولا، ثم نسخته وأضافت إليه (النهي) ثانيا، حيث الأمر يتعلق فقط بطبيعة هذه الذات، وهي "الله تعالى (الذي) يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء، وإن ذلك كله تصرف في مملكته، لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. فإذا تقرر ما قلنا ثبت جواز التسخ لا محالة"^(٧٠). وهكذا يجد التسخ ما يؤسسه -حسب الأشاعرة- في تصور الحكم مجرد خير يُضاف إلى الفعل من ذات خارجية، وليس في كونه صفة ذاتية يتقوم بها الفعل، والخبر كاشف عنها، لا مثبت لها كالحال عند المعتزلة.

وإذا كان هذا التصور للحكم خيرا يُضاف إلى الفعل من خارجه، هو ما يؤسس -حيما بدا آنفا- لابستمولوجيا الخير في حقل التاريخ عند الأشاعرة، ويحيث بات صدق الخبر أو كذبه يستفاد من مجرد الشهادة عليه من الخارج (أو الإسناد)، فإن تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، يكشفها الخبر دون أن يثبتها، هو ما يؤسس، في المقابل، لابستمولوجيا الخبر التاريخي عند المعتزلة، ويحيث بات صدق الخبر أو كذبه غير مستفاد من إسناده الخارجي، بل من تحليل طبيعته الخاصة. والحق أن هذه الابستمولوجيا الخاصة بالخبر التاريخي، تعد جزءا من ابستمولوجيا معتزلية شاملة تتكشف بدورها عن بناء للمعرفة تتقوم بذاتها، ومن دون الحاجة إلى عون خارجي، إذ العقل -حسب المعتزلة- "عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة... ومتى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلا، وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها، ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا. فعلمنا بأنها العقل دون غيرها. وبهذه الطريقة نعلم تقارير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحدا، وإن اختلفت العبارات"^(٧١). فهذه العلوم التي ينطويها العقل في ذاته (وإلى حد التماهي بينهما، فتكون هي هو)، ويتقوم بها (وإلى حد أنه متى لم توجد هذه العلوم لم يكن عقلا)، هي أدنى إلى البديهيات، أو أوائل العقول، التي تجعل أي معرفة ممكنة، والتي لا تستفاد من أي مصدر خارجي. فإن "هذه العلوم (أو البديهيات) كثيرة، منها (علم) اضطرار، وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه؛ بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كبحر تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق أبره بعرضه، فتطر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق أبره، وإن لم

٦٩- المكلائي: لباب العقول، (سبق ذكره)، ص ٣٦٢.

٧٠- المصدر السابق، ص ٣٦٢.

٧١- القاضي عبد الجبار: المعنى، ج ١١ (التكليف)، ص ٣٦١.

يكن بحضوره، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان جالفاً، ومن لم يمتحن الأشياء فحائز أن يكمل الله سبحانه له العقل، ويخلق فيه ضرورة^(٧٢). وهكذا فإن استفادة المعرفة من مصدر خارجي ليست موقفاً طبيعياً للإنسان، حسب المعتزلة، بل حالة استثنائية ترتبط فقط بمدى قدرة الإنسان على امتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل. ولعل هذا التقويم الذاتي للمعرفة، يتجلى، مثلاً، فيما صار إليه المعتزلة من "وجوب أن يرجع العقل، مع كمال عقله، في مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يجعل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه"^(٧٣). وهكذا على العكس مما صار إليه الأشاعرة من أن "الناس محتاجون -في كل ما يخص الدنيا- من تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة إلى سماع وتوقيف وإن الواجب أيضاً أن يكون العلم بأصل الطب موقفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام"^(٧٤)، وبما يعني أن المعرفة عندهم لا تتقوم بالذات، بل من مصدر خارجي، هو الله بالطبع^(٧٥).

وهكذا، إذن، تتضاهى مباحث الوجود والمعرفة والأخلاق في بناء الخطاب التاريخي عند المعتزلة، وذلك من حيث تتكشف عن الانبثاء طبقاً لمبدأ التقويم بالذات، وهو المبدأ الحاكم لبناء كل من الفعل والخبر في خطاب التاريخ المعتزلي، والمؤسس -بالتالي- للتجاوز المعتزلي من "النص" إلى "الفعل" أو من "المفاضلة" إلى "الموازنة". فإذا "النص" -كأساس للتفضيل عند الأشاعرة- لا إطاراً يسمع للعالم ويتسع به في آن معاً، بل بنهة تقرر نفسها قسراً على العالم من خارجه، ولهذا فإنه يجد ما يؤسسه في رؤية للعالم وتصور للعقل يفتقران إلى ما يتقومان به إلا من خارجهما، فإن تصور "الفعل" -كأساس للموازنة عند المعتزلة- ينطوي على ما يتقوم به ذاتها، إنما يجد ما يؤسسه في رؤية للعالم وبناء للعقل

٧٢- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ (سبق ذكره)، ص ١٥٥

٧٣- القاضي عبد الجبار، المغنى، ج ١، (التبويّات والمعجزات)، ص ٤٦

٧٤- الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ١٢٩

٧٥- وإذ التباين، هكذا، يبدو حاسماً بين كل من التمسقين الأشعري والمعتزلي على صعيد البنية المعرفية العميقة، فإن المرء يمدح لأن باحثاً كبيراً، كالجابري، قد راح يلج، في قراءته لكل من الأشاعرة والمعتزلة، على انتظامهما في بنية معرفية واحدة، لا مجال فيها لأي تمايز. والحق أنه يبدو أن الجابري، وأتباعاً من سيطرة مفهوم القطيعة بين المشرق والمغرب على تفكيره، قد راح يتصور (المشرق) كتلة واحدة متجانسة ولا تمايز فيها من التفكير البيهاني والإشراقي، وذلك ليهنس له تمثيل القطيعة بينه وبين الفكر البرهاني في المغرب، وإن فإنه قد بات مضطراً، حسب أيديولوجيا القطيعة المضمرة عنده، لإتكار أي تمايز في المشرق، الأمر الذي يعني أن ما يتصوره الجابري من تجانس المشرق وانتظامه في بنية معرفية واحدة (نموذجها الأشاعرة والمعتزلة) ليس بالفعل نتاج أبستمولوجيا مضمرة تنظم الإنتاج الأشعري والمعتزلي في بيئة واحدة، بقدر ما هو نتاج الأيديولوجيا المضمرة عنده هو نفسه، وأعني بها أيديولوجيا القطيعة التي يعد كتابه "بنية العقل العربي" بمثابة تكريس شامل لها.

يتقوَّمان بالذات طبعاً. وليس من شك في أن ذلك يعني أن ثمة، داخل نسق العقائد المعتزلي، لا ما يؤسس الانتقال من النص إلى الفعل، في حقل التفضيل، فقط، بل وما يجعل هذا الانتقال ضرورياً ولازماً. بالرغم من أن هذا الانتقال يمثل الأساس الأكثر مركزية لتصوير التاريخ المعتزلي، وبكل ما ينطوي عليه من أفكار جزئية، إلا أنه يمكن القول بأن ثمة داخل الأفكار الجزئية التي يتألف منها البناء الخاص لنسق العقائد المعتزلي، ما يؤسس -على نحو مباشر، لتلك الأفكار الجزئية التي ينطوي عليها تصور التاريخ... وهو ما يقتضي بعض التفصيل.

ثانياً: الأساس المعرفي لما ينطويه التصور من أفكار جزئية

لعله بدا، مما سبق، أن ثمة تصوراً معتزلياً للتاريخ ينبني على رؤيته (تطوراً) من لحظة ما -أو تطوراً لها- إلى ما يتجاوزها، وأنه في تطوره ينطوي على تمثّل هذه اللحظة واستيعابها أولاً، ثم تجاوزها إلى ما يتخطاها، وهو ما يعني أنه يمثل حقل تحقق واكتمال هذه اللحظة، وأنه أيضاً إطاراً لتكشف وتجلي الفاعلية الإنسانية في العالم، والتي يستحيل دون حضورها تحقق أي تجاوز أو اكتمال. وتعباً لذلك فإنه يمكن التمييز في التصور المعتزلي للتاريخ -وكالحال في التصور الأشعري للتاريخ- بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتألف منها بناءه الخاص. فثمة الفكرة الجزئية الخاصة بتصوير اللحظة المركزية في التاريخ موضوعاً للتمثّل والاستيعاب، وليس التكرار. وثمة الفكرة الخاصة بتصوير التاريخ ابتداءً من هذه اللحظة (تطوراً) يتحقق غير آليتي الاستيعاب والتجاوز، وثمة أخيراً ما يرتبط بهذا التطور من الحضور المؤثر للفاعلية الإنسانية في العالم. والحق أن كل واحدة من هذه الأفكار الجزئية التي يتألف منها بناء التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها في البناء المعرفي لعناصر النسق الجزئية. ولعل نقطة البدء في التأسيس المعرفي لهذه الأفكار الجزئية، تنطلق من البناء المعتزلي للنسبة التي تبدو عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة تماماً، نقطة البدء في بناء التصور التاريخي بأسره، والحق أن ذلك يعيل إلى أن تهاين كلا التصويرين للتاريخ (تدهورا عند الأشاعرة، وتطوراً عند المعتزلة)، إنما يجد ما يؤسسها في تباين الكيفية التي تتبني بها النبوة عند الفريقين. فإذا يؤول النسق الأشعري -وكما سبق القول- إلى تصور النبوة خطاباً من طبيعة مثالية متعالية ولا تاريخية، ولا يقبل -لذلك- إلا مجرد التكرار، فإن ذلك قد تآدى إلى أن كل تاريخ لاحق عليها، قد بات محكوماً بأن يكون إما تكراراً لها أو تدهوراً بالنسبة إليها، ولأنه لا يملك أن يكون تكراراً لاستحالاته، فإنه يكون مجرد تدهور. وأما النسق المعتزلي فإنه يؤول إلى تصور النبوة خطاباً عينيّاً يسع العالم خارجة ويتسع به في آن معاً... وأما أنها خطاب يسع العالم، فإن الأصل فيها هو "المصالح المختصة بالمعمود إليهم"^(٧)، ومن جهة أخرى فإنها

٧٦- القاضي عبد الجبار: المغني، ج١٥، (سبق ذكره)، ص ٢١

تتمتع به، لأنها "الطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان" (٣٧) إذن فإنها ليست خطاباً متعاليًا يفرض نفسه قسراً على العالم من خارجه، حيث المعتبر فيها هو "الوضع الإنساني" بما ينطوي عليه من تاريخية ونسبية، وليس "الإرادة الإلهية" بما تنطوي عليه من الإطلاق والتعالي. والحق أن ذلك يحيل إلى تصور للنبوة، لا من طبيعة مثالية متعالية، بل من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية، ولكن من دون أن تعني هذه التاريخية انحصارها عند حدود لحظة ما، لأنها تمثل تجاوزاً لحدود كل لحظة، وذلك من حيث يفترض في النبوة كخطاب مفتوح خاصة- ضرورة أن تتخطى فاعليتها حدود أي لحظة ما. والملاحظ أنه إذا كان تصور النبوة من طبيعة مثالية ومتعالية على التاريخ قد آل إلى تبديدها -في التاريخ الأشعري- نموذجاً أو لحظة اكتمال مطلقة، لا يملك الوعي -بإزاء اكتمالها المطلق- إلا تكرارها أو الانتهاء منها، فإن تصورهما عند المعتزلة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية يؤل، في المقابل، إلى جعلها موضوعاً لفعل معرفي مغاير ينطوي على كل ضروب التمثيل والاستيعاب والتجاوز للمباشر فيها إلى ما تنطويه في أعماقها الباطنة، ويحيث تبدو بمثابة نقطة بدء للوعي يستطيع، بسبب انفتاحها على العالم، أن يركز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود تناسب تطور الوضع الإنساني. وهكذا فإنه، ويمثل ما كان البناء المعرفي للنبوة في نسق العقائد الأشعرية هو نقطة البدء إلى تصور التاريخ "تدهوراً"، فإن بناءها معرفيها في نسق العقائد المعتزلي هو ما يؤسس، في المقابل، لتصور التاريخ "تطوراً".

ويبدو فإن هذا "التطور" إنما يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا الطبائع المعتزلية، تماماً يمثل ما كان "التدهور" يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا "الجواهر والأعراض" الأشعرية. وهكذا فإنه إذا كان تصور التاريخ "تدهوراً" ينطوي على تصور الواحدة من لحظتيه الجوهريتين (أعني لحظة الفضل وما يظواهر من لحظات تدهور) من طبيعة مغايرة للأخرى الكلية. وذلك من حيث تكون المثالية والتمالي سمة للأولى، فيما التدهور والسقوط سمة للأخرى -حين ذلك قد أحال إلى تصور الانقسام والتمايز يسري في صميم بناء هذا التاريخ، الأمر الذي راح يجد ما يؤسسه في أنطولوجيا الانفصال والتفكك الأشعرية، وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل والزمان، والتي تتبني جميعاً على التقطع والانفصال، وليس التداخل والاتصال. وفي المقابل فإن تصور التاريخ "تطوراً" إنما ينطوي على تصور لحظاته من طبيعة متمثلة (وذلك من حيث لا تمايز للحظة فيه عن الأخرى، بل جميعهما من طبيعة تاريخية واحدة)، ولعل ذلك يحيل إلى أن التواصل والتداخل هو ما يسري في صميم بنائه، الأمر الذي يجد ما يؤسسه في أنطولوجيا "الطبائع" التي تتبني على تماسك العالم واتصال أجزائه وتداخلها، وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل التي تتبني على التداخل والاتصال، وليس التقطع والانفصال. ومن هنا

فإنه إذا كانت الحركة، مثلاً -حسب نظرية الأعراض الأشعرية- معجز عرض يلحق بالجواهر من خارجه، ويبطل -ككل الأعراض- في ثاني حال وجوده، الأمر الذي يعني أنها ليست فعلاً واحداً ممتداً ومتصلاً، بل فعلاً متقطعاً تتجدد أجزاؤه، التي يفصل بينها السكون، في كل آن، فإنها -حسب "المطابع" المعتزلة^(٧٨)، تكون فعلاً للأجسام طباعاً، أي صادراً عن الطبيعة الذاتية للشيء أو الجسم، الأمر الذي يعني أنها فعل متصل وبقا ببقاء الطبيعة الذاتية التي يصدر عنها، ولهذا فإنه لا ينقطع بالسكون. بل أنه يبدو أن السكون نفسه لا وجود له في الحقيقة، حيث الأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة^(٧٩). وهكذا فإنه لا وجود إلا للحركة، وذلك إلى حد اعتبار السكون مجرد واحد من ضروبيها^(٨٠). وليس من شك في أن هذا النفي للسكون إنما يمثل تكريساً لامتداد الحركة وتواصلها، لا في حقل الانطولوجيا فقط، بل وفي حقل التاريخ:.. حيث التطور يستحيل إلا مع تصور الحركة تتواصل وتمتد، والسكون أو الثبات يتلاشى وينفد.

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان معنى الحركة -حسب الأعراض الأشعرية- أنها انتقال الجوهر الفرد في الخلاه من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر، وبما يعني أنها حركة أجزاء منفصلة، فإن معناها -حسب القول بالمطابع- هو "معنى الكون"^(٨١)، وذلك "بالمعنى الأرسطوطالي القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى. فالكون يظهر عندما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه، أعني أن الكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء"^(٨٢). ولهذا كانت الحركة "مبدأ تغير ما"^(٨٣)، وليست مجرد تجاوز أجزاء منفصلة. وليس من شك في أن معنى الحركة، في الانطولوجيا

٧٨- فرغم أن ثمة من المعتزلة من صار إلى تبني نظرية "الجواهر والأعراض"، بل لعل أول من افتتح القول في الجزء الذي لا يتجزأ كان أحد مشاهيرهم، وأعني به "العلاف"، إلا أنه يبقى أن القول بالمطابع يبدو الأدنى إلى روح الاعتزال، ليس فقط لأنها الأكثر تداولاً عند الكثيرين من المعتزلة، بل لأنها -وهو الأهم- تبدو الأكثر انساقاً مع النظام البنيوي للنسق العقائدي المعتزلي. إذ الحق أن اختصاراً بنهياً للنظام للنسق يؤول إلى حد القول بأن يفرض القول بالمطابع في حقل الانطولوجيا فرضاً وضرورة. ومن جهة أخرى فإنه يبدو -فيما يتعلق بنظرية الجواهر والأعراض ذاتها، أن بنائها المعتزلي يباين بنائها الأشعري، وذلك من حيث صار للمعتزلة إلى نقض المبدأ القائل بأن "الأعراض لا تبقى زمانين" -وهو المبدأ الأهم في بناء النظرية لأن ما تكرسه من الاتصاف والتفتت يتقوّل منه أساساً -واكدوا، في المقابل، على أن أعراضاً كثيرة تبقى. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٤-٤٥.

٧٩- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٢١.

٨٠- المصدر السابق، ص ٢١، حيث ينسب الأشعري إلى النظام قوله "لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين". وبما يعني أن السكون حركة.

٨١- المصدر السابق، ص ٤١.

٨٢- أبيه نصرمي تاجر، فلسفة المعتزلة، ج ١ (مطبعة دار نشر الثقافة)، الإسكندرية، ١٩٥٠، ص ١٨٨.

٨٣- أشهرستاني: المال والنحل، ج ١ (مطبع ذكرى)، ص ٥٥.

الأشعرية، مجرد تجاور أجزاء منفصلة، إنما يتسق مع تصور التاريخ تدهورا، وذلك من حيث ينبغي هذا التاريخ على تصور الحركة فيه، مجرد تجاوز لحظات متفصلة (فحفظاته أدنى إلى الوحدات المغلفة التي لا تفتح أبته على بعضها، ولذلك فإنها لا تعرف إلا التجاور شكلا لحركتها). ولعل ذلك هو ما يؤسس لحضور الحدث في الكتابات التاريخية الأشعرية، منفصلا عن غيره، ومتجاوزا معه، ويحيث بات المؤرخ لا يعرف، ابتداء من هذا التقطع والانفصال، إلا جملة أحداث منفصلة يسمى إلى مجرد تجميعها، الأمر الذي أحال التاريخ في معظمه إلى عمل فقير، لا حضور فيه أبته لبدأ باطني أو روح كامنة، ثمة المسمى إلى التعرف عليها خلف الأحداث، وفي المقابل فإن معنى الحركة، في الانطولوجيا المعتزلة، هي "مبدأ تغير ما" أو هي "الكون"، وبما يعنيه من تحول الجسم من حال إلى حال أكمل، إنما يتسق مع تصور التاريخ تطوراً من حال أدنى إلى حال أعلى أو أكمل. ولعل ذلك كان يمكن أن يؤسس نمط كتابة تاريخية يحضر فيها الحدث في اتصال وترابط مع غيره، ويحيث ينطلق المؤرخ من هذا الترابط والاتصال، إلى إدراك المبدأ الباطني، أو حتى الطبائع الذاتية الكامنة خلف ركاب الأحداث تربط بينها وتبها بالمقولة. (٨٤)

والحق أن ما تتلوي عليه الحركة من التواصل والاستمرار، (ليس التقطع والانتهار)، إنما يتجلى على نحو أظهر خلال بحث المعتزلة في "المتولدات". إذ التوليد ينهي على تصور للفعل، لا انقطاعاً، بل دواماً واتصالاً، وإلى حد "أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد مولدهم، فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم، وفعلوا ما أوجبه" (٨٥). وهكذا يدوم الفعل وينتج أثره حتى مع غياب فاعله، بل أن كثيراً من الأفعال لا يظهر أثرها الإيجابي أو السلبي إلا بعد حياة فاعلها. وهذا هو معنى الحضارة الإنسانية، إذ الحضارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء فاعليها وفاعليها (٨٦) وهكذا يبدو الفعل منطوياً في جوفه على ممكّنات وآثار يستفدها التوليد خلال التاريخ، حيث المتولدات لا تستنفد كلها في الحال، ولهذا "قسمت المعتزلة المقتول إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه" (٨٧). وليس من شك في أن الاتصال والدوام في التوليد، إنما يفترض اتصالاً ودواماً في الزمان والتاريخ.

٨٤- ولعل هذه "الكتابة التاريخية" تبقى مجرد إمكان نظري فقط، من حيث إنها كتابة لم يكتبها أحد رغم إمكانها النظري الذي يجد ما يؤسسه معرفياً في نسق العقائد المعتزلي. ولعله يمكن القول افتراضاً أن خطاباً عن التاريخ عند المعتزلة كان يمكن أن يتطور ابتداء من الطبائع، لا بالمعنى الذي وردت به عند ابن خلدون كأداة لتكريس الرؤية الأشعرية للتاريخ تدهوراً، بل من حيث تميل إلى تاريخ يتطور بمقوماته الذاتية.

٨٥- الخياط: الانقضاء، (سبق ذكره)، ص ١٢٩

٨٦- حسن حنفي: من المقيدة إلى الثورة، ج ٢ (المدل)، (سبق ذكره)، ص ٢٨٧

٨٧- الأبيي: المواقف، (سبق ذكره)، ص ٣١٨

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التوليد ينطوي على تصور الفعل، لا مستمراً فقط، بل ومنتجاً أيضاً، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج واستمرار، وليس خطاب تكرار وانهايار كالحال عند الأشاعرة. وهنا فإنه إذا كان ما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية الكسب في مجال خلق الأفعال، فإن تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج وإبداع، كان لابد أن يجد ما يؤسسه في ما صار إليه المعتزلة من أن أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه، خيراً أو شراً لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل، فأنفعاله مخلوقة من جهته^(٨٨). والحق أن هذا التصور للإنسان فاعلاً وحرراً على الحقيقة، ليمثل حجر الزاوية في البناء المعرفي، لا للتاريخ المعتزلي فقط، بل ولأي تاريخ على العموم، وذلك من حيث يستحيل، دون هذا التصور للإنسان، الحديث عن أي تمثل أو استيعاب لأي خبرة بشرية ماضية توطئة لتجاوزها إلى خبرة أرقى، بل الحديث يمكن، مع غياب الإنسان، عن مجرد تكرار التجارب والخبرات الماضية، فلا يبرف الوصي إلا الثبات عندهما والجمود... وبالجملته فإنه لا مجال للحديث، مع غياب الإنسان، عن تاريخ للتطور، بل بالأحرى عن تاريخ للثبات والتدهور.

وإذا يبدو، هكذا، أن كل واحدة من الأفكار الجزئية التي يتألف منها البناء المعرفي لتصوير التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها داخل البناء المعرفي لأفكار نسق العقائد الجزئية، فإن دائرة التأسيس المعرفي، من النسق للتصور، تكتمل تماماً مع الوعي بأن النظام البنيوي الذي ينطوي عليه نسق العقائد المعتزلي ينكمس بأسره في النظام البنيوي الذي ينطوي عليه تصوراتهم للتاريخ، ويعمى أن نظام النسق في ترتيب العلاقة بين عناصره ومقولاته، يكاد أن يكون هو نفسه نظام التصور في ترتيب العلاقة بين عناصره ولحظاته.

ثالثاً: من النظام البنيوي للنسق إلى النظام البنيوي للتصور

كالنسق الأشعري تماماً، يتحدد نظام بنية النسق المعتزلي ابتداء من ترتيبه للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث في أي نسق، وأعني بها الله والعالم والإنسان. ولكن فيما يرتب النسق الأشعري -فيما سبق القول^(٨٩)- هذه العلاقة على نحو من الانفصال الذي تتناوب في إطاره المقولات وتتباعد، فإن

٨٨- النسفي: بحر الكلام، مصر، ١٣٢٩هـ، ص ٤٠

٨٩- راجع من الفصل الثالث . الفقرة (أولاً) الخاصة بالانتقال من النظام البنيوي للنسق الأشعري إلى النظام البنيوي للتصور التاريخي فيه.

النسق المعتزلي يرتب هذه العلاقة -في المقابل- على نوع من الاتصال والتعاليق الذي تحيل في إطاره كل مقولة إلى الأخرى، فتعدها وتتحدد بها في آن معا. وإذا كان قد سبق القول بأن النسق الأشعري قد انطلق في ترتيبه للعلاقة بين هذه المقولات، على هذا النحو من الانفصال، ابتداء مما يكرسه الوحي من الانفصال بين الله من جهة، وكل من العالم والإنسان من جهة أخرى، فإن الانفصال الذي يكرسه الوحي ليس انفصالا مطلقا يستبعد أي اتصال ويلغيه، إنه فقط يستبعد -وكما سبق القول- الاتصال المهدد للهوية الإلهية (ممثلا في الشرك)، وأما الاتصال على العموم، فإن ذلك ما لا يمكن تصور الوحي يلغيه ويستبعده، وإلا فإنه -والحال كذلك- يكون نافيا لنفسه ولاغيا لمهيته، حيث الوحي يقصد، في جوهره، إلى استعادة الاتصال بين كل من الله والعالم والإنسان، وتجاوز ما قام بينهم من الانفصال، ولهذا فإن ما يكرسه الوحي الانفصال من بين هذه المقولات في الظاهر، إنما يغني خلفه ضريا من الاتصال الجوهرية بينها في العمق، ولعل النسق المعتزلي يرتب العلاقة بين مقولاته، طبقا لهذا الضرب من الاتصال الجوهرية العميق بينها.

ولعل طابع الاتصال والتعاليق بين هذه المقولات يحيل إلى أن كل مقولة منها تتحدد بالأخرى وتحددها في آن معا، أو أنها تدخل في تركيب الأخرى، وتكون جزءا من ماهيتها والعكس. وبحيث يمكن القول -تبعا لذلك- أن (الله) يدخل في تركيب (العالم) من خلال كونه قانونه أو عقله أو علمه^(٩٠)، يمثل ما أن العالم يلعب دورا في تحديد الماهية الحقة لله (بإبراز حكمته) وكذا فإن الله يكون جزءا من ماهية الإنسان (من خلال إرادته الحرة)، يمثل ما أن الإنسان يلعب دورا في تحديد ماهية الله (بإبراز عدله)، وأخيرا فإن العالم يدخل في تركيب ماهية الإنسان (من خلال كونه مجال تبلور وعيه وترقيته)، يمثل ما أن الإنسان يلعب دورا جوهرية في تركيب العالم (من خلال عمله فيه). وليس من شك في أن ذلك التحدد المتبادل يعين طبيعة هذه المقولات من جهة، وطبيعة العلاقة بينها من جهة أخرى، حيث تبدو المقولات منطوية في باطنها على ضرب من المضمون الذي يؤكد ثراها وفاعليتها، بقدر ما ينفي صورتها وتجريدها، الأمر الذي يؤول إلى علاقة ذات طابع جدلي يستوعب ضروب التفاعل والتأثير فيما بينها. وهكذا فإن اتصال المقولات وتعاليقها (أ) وانطوائها على مضمون باطني وعدم صورتها (ب)، وجدلية العلاقة بينها (ج)، وتبديدها لذلك في شكل علاقة تفاعل بينها جميعا (د)، هي أهم ملامح نظام البنية المعتزلية.

وإذ يبدو -هكذا- أن التعارض بين كل من النسقين، الأشعري والمعتزلي، يكاد أن يكون كاملا على

٩٠- قد صار النظام إلى أن الله منشئ العالم وخالقه، لا على حسب ما أراد. حيث لا يوصف الله بالإرادة على الحقيقة بل على حسب ما علم، الأمر الذي يعني أن العالم مجرد تجل لعلمه، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥

صعيد البنية المعرفية العميقة^(٩١)، فإن التمارض نفسه يتبدى على صعيد الوظيفة الأيديولوجية لكلا النسقين. فإذا بدا أن سعي النظام البنيوي الأشعري إلى تكريس سيادة إحد المقولات وهيمنتها على المقولتين الأخرتين، لم يكن غير قطاع يخفي قصد النسق إلى تأكيد سيادة "المطلق السياسي" في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا للمطلق (إلها في المجرى وحاكما في المتعین)، وبما يعني أن "الإطلاق الإلهي" تبعا لذلك- لم يكن إلا مقدمة للإطلاق السياسي، فإن النظام البنيوي المعتزلي كان يقصد، عبر استيعابه لمقولاته واحتفاظه بها في حالة تقاض وتبادل للتأثير فيما بينها، إلى ترسيخ نظام لا مجال فيه لأي تسلط أو هيمنة مطلقة؛ الأمر الذي يتسق، بالطبع، مع سعي المعتزلة إلى صياغة عالم يكون فيه الإنسان أكثر حضورا وفاعلية ولعله بدا أن هذا السعي يمثل القصد العميق لتصور التاريخ المعتزلي؛ الأمر الذي يعني أن ثمة ضريبا من التماثل، على المستوى الوظيفي، بين نسق المقائيد المعتزلي من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يتضمنه هذا النسق من جهة آخر.

وليس من شك في أنه يمكن الانتقال من هذا التماثل بينهما، على المستوى الوظيفي، إلى تماثلهما أيضا على مستوى البنية المعرفية العميقة.. لكن ذلك يقتضي (أولا) اختيارا لنظام بنية النسق المعتزلي من خلال بعض عناصره الجزئية، وأعني بذلك النظر فيما إذا كانت هذه البنية الكلية، تتنظم جملة مسائل الجزئية، وتبها المعقولة للتفسير.. أم لا؟.

والحق أن اختيارا لبنية النسق المعتزلي من خلال عناصره الجزئية، يكشف عن فاعلية هذه البنية وكفاءتها التفسيرية. إذ أن كل واحد من عناصر النسق الجزئية يتكشف ولكن في مجاله الخاص بالطبع- عن نفس ملامح البنية الكلية من الاتصال والتفاعل وتبادل الإحالة؛ وبما يعني أنه يفقد طابعه الجزئي، وينتمي إلى "كلي" يمنحه المعقولة والتفسير. وإذا يبدو، هكذا، أن تحليلا لمسائل الصفات أو خلق الأفعال أو النبوة، أو أي من مسائل النسق الجزئية الأخرى، لن يفعل إلا التأكيد على انتظام كل مسألة منها، رغم خصوصيتها، في إطار نفس البنية، فإنه يمكن الاكتفاء -والحال كذلك- بتحليل واحدة فقط من هذه المسائل الجزئية، كمسألة الصفات مثلا. وهنا فإنه إذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بقضية الصفات عند المعتزلة، بين جانبين، يتعلق (أولهما) بتقي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، ويتصرف (ثانيهما) إلى إثبات الصفة هي عين الذات، فإنه يبدو أن كلا الجانبين يتكشف عن ملامح البنية الكلية للنسق.

٩١- وهنا يقول الخلاف مع "الجابري" الذي راح -في "بنية العقل العربي"- يطوي كل من المعتزلة والأشاعرة في نظام بنيوي واحد. ولعله سبق الإنحاح إلى أن ذلك ما فرضته على "الجابري" لا القراءة المعرفية لكل منهما، بل أيديولوجيا القطيعة التي تسير على تفكيره، والتي اضطرته إلى هذا الإجماع ليسهل له "قراءة للمشرق" بكل ما فيه، كبنية واحدة لا مجال فيها لأي تمايز، هي مقابل بنية أخرى واحدة ولا مجال فيها لأي تمايز أيضا هي بنية المغرب.

فقد صار المعتزلة إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، وذلك "لأنه لو شاركته الصفات في القديم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"^(٩٣)، وعلى قول (واصل) فإن "من أثبت معنى وصفه قديمة فقط أثبت الإلهية"^(٩٤)، وهكذا فإنه فيما مضى الأشاعرة إلى أن "اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الإلهية"^(٩٥)، فإن المعتزلة قد صاروا، في المقابل، إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقا إلا على ذات بسيطة تخلو من أي صفة قديمة وزائدة عليها، وذلك إيمادا لشبهة التركيب، والتعبد بالتالي. وإن فإن نفي الصفات إنما يرتبط بالتصور المعتزلي للذات الإلهية على نحو من الوحدةانية المطلقة التي تستلزم ببساطة الذات وخلوها من التركيب، لكنه لا يقف عند حدود هذا الارتباط فقط، بل يتجاوزوه إلى الارتباط، في العمق، بنظام البنية العميقة للنسق المعتزلي، حيث ارتبط النفي المعتزلي بكون الصفات قديمة وزائدة على الذات بتصور بعينه لكل من الإنساني والطبيعي، أحال إلى هذا التصور بعينه للإلهي، ويعني أن السعي إلى إثبات ضروب من الفاعلية لكل من الإنسان والعالم، هو ما أحال، فيما يتعلق بالصفات، إلى نفي كون الصفة قديمة وزائدة على الذات، ولهذا فإن هذا النفي هو نتاج الانتظام في بنية تقوم على تبادل الإحالة بين المقولات، وجدلية الملاقة فيما بينها.

ولعل هذا النظام البنيوي يتجلى في مسألة الصفات، على نحو ظاهر، في مسألة الملاقة بين "الصفة والوصف". فقد صار المعتزلة إلى أن "الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وأخبار المخبر عن أخبر عنه بأنه عالم قادر"^(٩٦) وهكذا يوجد المعتزلة بين الصفة والوصف، في مقابل ما سبق الالمح إليه من التمييز الأشعري بينهما. وإذ التمييز الأشعري بينهما كان يقصد إلى تكريس تبعية الوصف (الإنساني)، للصفة (الإلهية)، فإن التوحيد المعتزلي بينهما، يستهدف التأكيد، في المقابل، على قيام الصفة (الإلهية) مع الوصف (الإنساني) في آن معا، حيث "الله تعالى كان -حسب المعتزلة- في أزله بلا صفة، ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا، لأن لا يجوز أن يكون في القديم واصفا لنفسه (لامعتقادهم خلق كلامه) ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه، فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قيل أن يخلق خلقه، وإن الخلق هم الذين يسمون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماءه"^(٩٧). وهكذا فإن السعي إلى تأكيد

٩٣- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٤٤- ٤٥

٩٤- المصدر السابق، ص ٤٦

٩٥- القرطبي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٠

٩٥- ألبقلائي: التهديد، ص ٢١٧

٩٦- المصدر السابق، ص ٢١٧، وأنظر أيضا: الاسفراغيني: التصوير في الدين، ص ٣٧

فاعلية الإنسان، حتى في مجال الصفات، هو ما أحال إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة، وذلك لأن كون الخلق أو البشر هم الخالقون لأقوالهم التي هي أسماء الله وصفاته العليا، يؤدي إلى استحالة أن تكون ثمة صفات في القدم، لأنه لم يكن هناك خلق أو بشر يخلقونها في القِدَم. وبعبارة أخرى، فإن كون الإنسان خالقا لفعله وقوله، هو ما أحال إلى نفي الصفات قديمة وزائدة، وبما يعني أنها الإحالة المتبادلة بين كل من الله والإنسان هي ما آل إلى هذا النفي.

ويدوره يتجلى إثبات الصفة هي مبنى الذات، عن نفس النظام البنيوي للنسق، حيث أثار "إثبات (المعتزلة) صفة هي معنيها ذات"^(٩٧)، مسألة التباين والتمييز بين صفة وأخرى. وهنا فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى أنه "إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور"^(٩٨) وهكذا تتمايز الصفات، فيما بينها، ابتداء من متعلقاتها في الخارج، أو أن تحدث الصفة يأتيها من الخارج، أعني من (العالم) الذي هو محل هذه المتعلقات (من حيث هي أشياء وموضوعاته). وإذن فإن العالم، هذه المرة، هو ما يدخل في تركيب الصفات مميزا بينها ومحددا ماهية كل منها الخاصة. وهكذا فإنه (الإنسان) مرة، و(العالم) مرة أخرى يدخل في بناء قضية الصفات الإلهية عند المعتزلة، إن من حيث نفي كونها قديمة (إثباتا لفاعلية الإنسان في خلقه لها)، أو من حيث إثباتها عينا للذات، لا زائدة عليها (وبما يقتضيه من إثبات دور للعالم في التمييز بينها وتحديد ماهيتها).

وإذ يبدو، هكذا، أن جانبي النفي والإثبات في الصفات يتكشfan عن نفس النظام البنيوي، فإن ذلك يؤول إلى انتظام مسألة الصفات عند المعتزلة بأسرها، في إطار البنية الكلية للنسق، وهو الانتظام الذي يتكشف منه تحليل سائر عناصر النسق الجزئية الأخرى^(٩٩). ويقدر ما يؤكد ذلك على شمول البنية وکليتها، فإنه يؤكد أيضا على سلامتها وكفائتها التفسيرية. ولأن تصور التاريخ هو أحد عناصر النسق الجزئية، فإنه لا بد أن يتكشف بدوره -ولكن بكيفية تناسب مجاله الخاص بالطبع- عن الانتظام في نفس البنية. وهنا فإن الأمر سيتجاوز مجرد إثبات الكفاءة التفسيرية للبنية إلى التأكيد على انتماء هذا التصور التاريخي للنسق العقائدي.

والحق أن تحليلا لتصور التاريخ المعتزلي يتكشف، بالفعل، عن انتظامه طبقا للبنية الكلية للنسق. حيث يستحيل اتصال المقولات وتعالقها في النسق، إلى تصور التاريخ المعتزلي خطابا تواملا واستمرارا، لا خطابا تقطع وانكسار. وليس من شك في أن تصور التاريخ على هذا النحو، يبدو غاية في الجوهرية، لتفسير ما ينطوي عليه من التطور، وذلك من حيث يستحيل التطور -وهو جوهر التاريخ

٩٧- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٠٠.

٩٨- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٧.

٩٩- ورغم أن إنجاز مثل هذا التحليل يبدو ممكنا جدا، فإن المجال لا يسمح له هنا.

المعتزلي فيما سبق القول- إلا عبر افتراض لحظات التاريخ على نحو من التواصل والاستمرار، إذ لا تطور البتة في سياق تاريخ ليس بين لحظاته إلا التقطع والانفصال. وهكذا فإنه إذا كان انفصال المقولات وانقسامها في النسق الأشعري قد تبدى في حقل التاريخ، عن الانقسام والتباعد بين لحظاته، أعنى بين اللحظة -المثال (لحظة النبوة)، وبين ما يتلوها من لحظات تدهور وانهايار، فإن اتصال المقولات في النسق المعتزلي، يتبدى، في حقل التاريخ، عن تواصل لحظاته في صيرورة تطويرية تستحيل فيها (لحظة النبوة) من لحظة -مثال متعالية يسقط بعدها التاريخ، إلى لحظة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية، يبدأ منها التاريخ، وبما يعني أنها تستحيل من مثال يفصل عنه ما بعده، إلى نقطة بدء لما بعدها.

وضمن هذا التواصل للحظات التاريخ، فإنه يبدو أن الواحد من هذه اللحظات إنما تجد ما يؤسسها في الأخرى، حيث اللحظة، هنا، ليست لحظة مقطوعة لا علاقة لها بما قبلها أو بعدها، بل اللحظة تقوم في سياق تبدو فيه نتاجا لما قبلها وأساسا لما بعدها. ولعل سبق الإنجاح إلى جوهرية فكرة السياق في التاريخ المعتزلي، حيث الموازنة (وهي بديل التفضيل وأساس التاريخ عندهم) تقتض -لكي تتحقق- وضع الفعل في سياق يصله بشروط إنتاجه من جهة، وبإمكانات تطوره من جهة أخرى، الأمر الذي يعني أنه ليس فعلا مقطوعا، بل فعلا منتجا يستمر تأثيره في العالم عبر التوليد، ولعل ذلك يحيل إلى أن تصور المقولات في النسق، تدخل الواحدة منها في تركيب الأخرى، إنما يتكشف في التاريخ، عن تصور لحظاته (والأفعال فيه) تجد الواحدة منها ما يؤسسها في الأخرى.

وإذا كان هذا التصور للفعل (أو للحظة) يحيل إلى أنه ليس فعلا صوريا خاويا، بل ينطوي على مضمون باطني يبرر موازنته مع فعل (أو اللحظة) آخر. وإذ "الصورية" هي التاريخ قد تأدت، عند الأشاعرة إلى قراءة استقاطعية له، تهدر ما ينطوي عليه من حياة حقة، فإن ثراء لحظاته وعدم صوريته يتأذى عند المعتزلة، في المقابل، إلى قراءة أكثر ثراء وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة تُستعملها على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه -ومن حيث هو حائز لمضمون- قابلا لأحكام متباينة بحسب تبليغ منظور التقويم وزمانه، وأدوات القراءة وركائز التحليل. وهكذا فإنه فيما تحيل صورية المقولات وخواصها عند الأشاعرة، إلى تصور لحظات التاريخ، لا كواقع وأحداث حية، بل كأنماط وصور لا تقبلور إلا عبر إهدار ما تنطوي عليه من حياة حقة، فإن ثراء المقولات وامتلاكها لمضمون باطني، هي النسق المعتزلي، يحيل، في التاريخ، إلى تصور لحظاته كوقائع وأحداث حية، وليس كأنماط وصور لا حياة فيها.

وأخيرا فإنه إذا كان ما ينطوي عليه النسق الأشعري من نزوع إلى الإطلاق (بمعناه الإلهي والسياسي). قد آل، في حقل التاريخ، إلى "نمجة" لحظاته، بمعنى تحويلها إلى نماذج متعالية، ولا

يمكن أن تكون -ككل نموذج- إلا معطيات نهائية مكتملة لا سبيل بازائها إلا للتكرار والاجترار، وذلك من حيث يتم الاحتفاظ بها، في اكتمالها المطلق، عصية على أي تجاوز، فإن ما ينطوي عليه النسق الممتزلي، في المقابل، من السعي إلى زحزحة الإطلاق (بمعناه السياسي خاصة) قد آل في التاريخ إلى أنسنة لحظاته، لا نمذجتها، وأعني بذلك اعتبارها تكوينات إنسانية تقبل التجاوز والتخطي.

وإذ يبدو، هكذا، أن التوازي يكاد أن يكون كاملاً بين النظام البنيوي للنسق الممتزلي من جهة، وبين النظام البنيوي للتصور التاريخي المتضمن فيه من جهة أخرى، فإن ذلك يعني اكتمال دائرة التأسيس المعرفي من النسق للتصور، وذلك من حيث بدا -في فترة سابقة- أن عناصر النسق الجزئية تلعب هي الأخرى دوراً جوهرياً في التأسيس المعرفي لعناصر التصور... الأمر الذي يعني أن تصور التاريخ الممتزلي إنما يجد ما يؤسسه (سواء كبنية أو كمفاهيم جزئية) في بناء نسق العقائد الممتزلي.

.. حكمة ..
أه حكمة أه حكمة

خاتمة .. أو كلمة أخيرة

يعد مسيرة البحث الشاقة، وجهد القراءة المرهق، ينتظر القارئ، ولعل له الحق في ذلك- كلمة أخيرة تكون بمثابة "فصل المقال" في الموضوع المدروس، لكنه يبدو، وعلى فرض إمكان "الكلمة الأخيرة" في أي موضوع، فإنها مستحيلة، على وجه الخصوص، في هذا الموضوع (المتعلق بالتأريخ وخطابه في علم العقائد)، والذي لم يحدث للآن إلا مجرد ابتداء القول فيه (وبما يعني أنه في حاجة إلى المزيد من الإكمال والتطوير)، وعلى أي الأحوال، فإن الكلمة الأخيرة تبدو مستحيلة على العموم، إلا أن يكون المقصود، أنها الأخيرة بالنسبة لتلك اللحظة التي يعيشها الباحث بكل ما تتطوي عليه من سياقات معرفية وتاريخية توطر وعيه وتؤكد نسبية كلمته.

كانت هذه مقدمة ضرورية يمكن الانتقال منها إلى أنه إذا كان المسير، في هذه الأطروحة، قد ابتدأ من أن ثمة رؤية تاريخية ينطوي عليها الخطاب العربي المعاصر، وهي المنتجة لكل ضروب الممارسة فيه، فإنه قد انتهى إلى أن الخطاب المؤسس لهذه الرؤية (وأعني به الخطاب التاريخي الأشمري)، كان هو نفسه نتاج ضروب الممارسة السياسية تحديدا. بهذا بذلك وكأنه ثمة خطابا عن التاريخ انبثق، في أصوله الأولى من السياسة، ثم راح ينفصل عنها طوال مسيرة تطوره اللاحق، حتى لقد استحال في الخطاب العربي المعاصر، إلى بنية متعالية تمارس في انفصال تام عن قواعد إنتاجها، ومهيمنة بفضل هذا الانفصال- على كل ضروب الممارسة فيه، وإنه فإنها مفارقة التحول من السياسة تنتج الخطاب التاريخي، إلى الخطاب التاريخي ينتج السياسة وغيرها.

وما بين البداية والنهاية، وعبر مسيرة البحث في الأسس والأصول تحقق الوعي بجملة مسائل منها .. (أولا) الوعي بالخطاب التاريخي الأشمري، تكوينا ونقيا، وكذلك الوعي بما يؤسسه معرفيا داخل نسق العقائد الذي يتضمنه، و(ثانيا) الوعي بالخطابات التاريخية المغايرة، وبما يؤسسها معرفيا

داخل أنساقها المعقائدية الخاصة، والمتناوئة للنسق الأشعري السائد (وثالثا) الوعي بالكيفية التي راح بها النسق الأشعري يزيح هذه الأنساق المتناوئة ويقصمها من مجال التداول محققا لنفسه (وللخطاب التاريخي الملحق به، بالطبع) هيمنة لا مجال لمنازعتها، وحضورا فعالا لأن، رغم أنه يكون خفيا غير صريح.

وهنا فإنه بقدر ما يكون الوعي بكل هذه المسائل ضروريا لتفسير ما ينطوي عليه الخطاب العربي المعاصر، من "اللا تاريخية"، فإنه يكون ضروريا، بالقدر نفسه، لخلخلتها وزحزحتها... فكيف يكون ذلك؟

إنه يكون من خلال التمييز في الخطاب التاريخي الأشعري، بين نظام بنيت الباطن من جهة، وبين شروط تكوينه في الخارج من جهة أخرى. إذ فيما يتحقق تفسير "اللا تاريخية" من خلال الوعي بالبنية العميقة لهذا الخطاب، ونظامه الباطن في ترتيب الملاقة بين لحظاته، وتصوره لمضمون هذه الملاقة، فإن عمليات خلخلة هذه اللا تاريخية وزحزحتها تتبلور من خلال الوعي بشروط تكوين هذا الخطاب، وبالدور الوظيفي الذي كان يقصد إلى أدائه في العالم، وكذا بالكيفية التي أقام بها علاقته مع خطابات الأنساق المتناوئة ساعيا إلى إزاحتها وإقصائها، لتكريس هيمنته وتأييدها.

هذه الخطاب التاريخي الأشعري يبنى على تصور التاريخ انهيارا وسقوطا دائما من الأفضل إلى الأقل فضلا، وعلى نحو لا يرتفع معه الانهيار إلا من خلال السمي المستحيل إلى تكرار لحظة الفضل النموذج التي تقوم خارجه، فإن في ذلك تفسيرا يكاد أن يكون كاملا لما تتكشف عنه اللا تاريخية في الخطاب العربي المعاصر من تصور التاريخ صيرورة انهيار وسقوط دائمة، ولا هكالك منها إلى عبر القفز (المستحيل أيضا) إلى نماذج (سلفية أو حديثة) لم تتبلور في واقع هذا التاريخ، بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه كنماذج جاهزة معطاة. والحق أن الأمر يتجاوز هذا الانبناء طبقا لنظام واحد، إلى بنائهما لعناصرهما على نحو متماثل، الأمر الذي يؤكد، لا على كفاءة التفسير من الواحد للآخر، فقط، بل وعلى شموله أيضا. إذ ليس من شك في أن بناء الواقع، في الخطاب التاريخي الأشعري، كمجرد موضوع للانحطاط والسقوط، ولا يستحق لذلك إلا مجرد النبذ من النموذج الأفضل خارجه، وعلى نحو لا يكون له فيه أي معنى إلا عبر نفي نفسه سعيًا إلى التوحد مع هذا الأفضل خارجه، إنما يؤسس لما تنطوي عليه "اللا تاريخية" - في الخطاب العربي المعاصر - من تصور "الواقع" - بسبب ما ينطوي عليه من تخلف وانحطاط - مجرد موضوع خامل غُفِّلَ لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج يحوز بطبيعته سمات الكمال، وإن هفي الحالين ثمة الواقع التكفير - بكل ما ينطوي عليه من نقص ودونية، خاضعا لتسلط "النموذج التفضيل" بكل ما ينطوي عليه من تعال وسمو. ومن جهة أخرى، فإن ما تنطوي عليه "اللا تاريخية" من تصور النموذج (المستعار من السلف أو

الغريب)، لإخراج الواقع العربي من أزمتته، باعتباره مجرداً معطياً جاهزاً ومكتملاً، يحوز في اكتماله - كل سمات التماثلي والمفارقة ، وليس باعتباره تكويناً معرفياً يتخذ من واقعه الخاص حقلاً يتبلور منه وفيه؛ حيث إنه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التعليل والفهم يسع فيها الواقع نموذجاً، ويتسع به هي أن مما... تُهبط "اللا تاريخية" كل ذلك، فتتنامى عن هذا التبلور للنموذج -الذي تستعيره- في علاقته مع واقعه الخاص، وتسمى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لقمره هي واقعها المفابر، فتحيله بذلك من تكوين تاريخي إلى معطى مطلق قابل للاستنساخ -لا هي واقعها الخاص فقط- بل وفي كل زمان ومكان.. ولعلها بذلك تحيل "النموذج" من موضوع للمعرفة الحقة التي لا يد أن تملك موضوعها، وتسيطر عليه، إلى موضوع لضرب من المعرفة الاجترارية التي يملكها الموضوع ويسيطر عليها.. كل ذلك وغيره، إنما يجد تفسيره كاملاً ومعناه، فيما صار إليه الخطاب التاريخي الأشعري من نمذجة لحظة الفضل فيه، وذلك بالسعي إلى انتزاعها من تاريخها، صبر المكوث عنه أو التكرار له وإخفاءه، توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز، في تماثيلها، على كل سمات الإطلاق والقداسة، لأنها حين تفك روابطها مع التاريخ، على هذا النحو، تتحول من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوحي مسيرته، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً لها رغم تميزها، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون بسبب مفارقتها وتماثيله، لحظة ابتداء، بل كياناً نهائياً مكتملاً، لا يملك الوحي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً. والاحتفاظ به في اكتماله المطلق، مصعباً على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أن النموذج -أي نموذج- لا يمكن أن يكون -وخصوصاً حين يحقق مفارقتها وتماثيله بالانفكاك عن التاريخ - موضوعاً لموقف (معرفي)، بل لموقف (نفسي) بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي ضرباً من "التثبيت"، يجعل النموذج لا يفلت من هيمنة الوحي فقط، بل ويفرض عليه سطوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هي، في جوهرها فعل جدلي، ويعني أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوز به هي أن معاً، وهو ما يكشف عن كونها -في العمق- فعل هيمنة. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث يسعى بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن بالطبع أن يكون موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه، تلمي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبري الطاغوي لموضوعها، وبما يعني هيمنته عليها بالطبع. وإذن فتبي الحالين، لمة (النموذج) مطلقاً خارج تاريخه، وثمة كونه موضوعاً لضرب من المعرفة التكرارية الاجترارية.

والحق أن القدرة التفسيرية، التي تبلورت مع الوحي بالخطاب التاريخي الأشعري، وبما يؤسسه أو حتى يستهدفه - معرفياً، لا تقف عند مجرد تفسير "اللا تاريخية" في الخطاب العربي المعاصر، بل إنه بدا أنها تتجاوز ذلك، إلى تفسير ضروب الممارسة التاريخية عند المؤرخين المسلمين من جهة، وإلى

تفسير الملاقة بين بنية هذا الخطاب التاريخي (الأشعري)، وبين بنية الثقافة السائدة التي تبلور في محيطها من جهة أخرى. فقد دام التاريخ، عند المسلمين، مجرد ممارسة يعوزها الخطاب، الذي يمين حدودها، ويجعل من أدوات وطرائق إنتاجها، وموجهاتها النظرية وأسسها المعرفية، موضوعا لتفكيره. وحتى حين أنتج البعض خطابات عن التاريخ (وأعني الكافيحي والسخاوي)، فإن الأمر لم يتجاوز كونها مجرد خطابات تقريرية وثبريرية، انشغلت بالوصف التقرييري لما ينطوي عليه، وانشغلت كذلك بمجرد تبرير الاشتغال به، ومن دون أن تجعله موضوعا لتفكيرها، وإذا كان ابن خلدون بعد ذلك- قد جعل من التاريخ موضوعا لتفكيره، فانتقل به من حقل (الممارسة) إلى نظام (الخطاب)، فإنه، ورغم وميه بحدود الآلية المهيمنة على الإنتاج التاريخي السابق عليه كله (وأعني بها الإسناد)، لم يرتفع إلى التفكير فيما يؤسسها معرفيا، ولهذا فإن الإسناد، عنده قد ظل بلا تفسير يمنعه المعقولة والتأسيس. ولأنه قد يقال أن فيما صار إليه ابن خلدون من انتقال آلية الإسناد إلى التاريخ من علم الحديث النبوي، ما يفمرها، فإنه يمكن الرد بأنها تبقى في علم الحديث النبوي مجرد ممارسة في حاجة إلى تفسير. والحق أن تفسير الإسناد وتأسيسه معرفيا قد بدا غير ممكن إلا من خلال الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، والوعي بما يؤسس معرفيا على نحو أخص، ذلك أن تحليلا معرفيا للإسناد، يكشف عن أنه يقوم على تصور للخبر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به صدقه أو كذبه، الأمر الذي يعني أن التقويم يأتيه من الخارج (أعني من رواته ونأقليه). وليس من شك في أن ذلك إنما يجد تفسيره كاملا، فيما انطوى عليه النسق الأشعري من تصور الفعل (وهو مادة الخبر) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوم به بل يأتيه التقويم من الخارج أيضا. ولعل فعلا كهذا لا يمكن، حين يصبح مادة لخبر، إلا موضوعا لإسناد خارجي. وهكذا فإن الإسناد لم يعد مجرد ممارسة فقيرة ليس هناك ما يؤسسها بل هو أحد تجليات نظام أشمل.. ولعل ذلك يعني أن التاريخ بأسره قد انتقل من مجرد كونه "ممارسة" بلا أي توجيه معرفي إلى كونه "خطاب" يوجه هذه الممارسة، رغم أنه يتجاوزها ويقع فيما وراءها.

ومن جهة أخرى فإن في تبلور الخطاب التاريخي الأشعري ابتداء من قاعدة السمي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي، تفسيراً لملاقته بمجمل الثقافة التي تبلور فيها. حيث بدا أن تحليلا لبنية هذه الثقافة يكشف عن أن كافة حقول المعرفة المتداولة في محيطها، تبي -كل حقل على طريقته الخاصة بالمطبع- طبقاً لنفس قاعدة السمي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي، وذلك ابتداء من علوم اللغة والبلاغة والتفسير والنقد والشعر والفقه والسياسة وغيرها.. ومن غير شك فإن ذلك لا ينفصل عن قول "الشاطبي المشار إليه آنفا- من "أن لتأخر في علم ما لا يبلغ من الرسوخ في هذا العلم جملة ما بلغه المتقدم"، حيث المتقدم قريب من الأجل الأتق الذي يستهدفه العلم. والحق أن ذلك لا يكشف فقط عن انتماء الخطاب التاريخي الأشعري إلى بنية هذه الثقافة، بل

ويؤكد على مركزية حضوره فيها كذلك. ولعل ذلك يتأتى من أنه يقدم تسويفا لهذه القاعدة يتجاوز كل ضروب التسويغ المتداولة في حقول المعرفة الأخرى داخل الثقافة. فقد وقف الشاطبي في تسويغه لهذه القاعدة وتبريرها، عند حدود القول بأن دصمها يأتي من التجربة، حيث إنها "أمر مشاهد بالتجربة في أي علم". والملاحظ أن الأمر في العلوم الأخرى لم يتجاوز هذا التسويغ التجريبي أو العملي لتلك القاعدة، حيث اقتصر في علوم اللغة مثلا- على "أن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر (يعني أهل الحواضر) من الاختلال والفساد والخلل".^١ وإذا بدا أنه لا حل لهذه المشكلة إلا عند أهل البوادي، من حيث هم الأصل الأنقى للغة الذي لم يفسد أو يفتل بعد، فإن تسويغ القاعدة، هنا يأخذ شكلا عمليا محضا.. ولهذا يكمل النص "ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، لم يعترض شئ من الفساد للفتهم، لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوير، وكذلك لو نشأ في أهل الوير ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقي ما يرد عنها"^(١). وهكذا فإنه لا شئ أيضا إلا مجرد التبرير العملي لهذه القاعدة، الأمر الذي يعني أن حضورها، في هذه الحقول المعرفية، يقف عند حدود الممارسة التي يموهها التأسيس النظري والمعرفي. ولقد كان ذلك ما حققه الخطاب التاريخي الأشعري الذي قدم لهذه القاعدة -فيما لاح آنفا- كل ضروب التسويغ النظري والمعرفي، حتى لقد أحالها من مجرد قاعدة (تبررها التجربة وتفرضها الممارسة) إلى عقيدة أو بنية متمالية راحت تعمل في انفعال كامل عن أصولها في الواقع.. ومن هنا لا شك مركزية الخطاب التاريخي الأشعري في محيط الثقافة التي يبدو أنها لم تشكل فقط، بل أنها تشكلت به أيضا.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري ونظام بنيته، قد أعان على إنجاز جملة أمور، منها تفسير الإنتاج التاريخي للمؤرخين المسلمين من خلال الوعي بالخطاب المؤسس له معرفيا، وبيان مدى انتهاء هذا الخطاب التاريخي ذاته إلى بنية الثقافة السائدة وتفسير حضوره المركزي فيها، وأخيرا -وهو الأهم- تفسير لا تاريخية الخطاب العربي المعاصر، فإنه يبقى وفيما يتعلق بهذه اللا تاريخية بالذات- أن التفسير هو مدخل للتقويم والتغيير.. فكيف ذلك؟ أعني كيف يمكن خلخلة هذه اللا تاريخية وزحزحتها؟

الحق أن في مجرد الوعي مدخل إلى الخلخلة والزحزحة.. لكن، لا الوعي بمجرد الخطاب ونظام بنيته، بل الوعي أساسا بسيقات تشكله، وشروط تبلور بنيته واكتمالها. فالوعي بما يضمه الخطاب، ويجهد في إخفائه، من "تاريخ" تكون فيه، ملئ بالصراعات التي خاضها على المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري من أجل فرض هيمنته وتكريسها، ومن دور "أيدولوجي" يتكشف عن سعي لا

هوادة فيه لتكريس كافة ضروب الإطلاق والهيمنة، نحسب في أن الوعي بذلك سبيلا إلى زحزحة الخطاب وكسر هيمنته، وذلك من حيث يحوِّله الوعي (بالتاريخي والأيدولوجي فيه) من (مُعطى مطلق) أشبه بالمقدم الذي لا سبيل لمعاورته، ناهيك بالطبع عن نقده أو حتى نقضه، إلى (تكوين تاريخي) يخضع بحسب طبيعته - لكل ضروب التجاوز والتخطي.

تقتضي الزحزحة، إذن، وصيا بأن الخطاب تبلور في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ. ولعل ذلك يؤكد ما لاح، آنفاً، من أن الخطاب بأسره قد انبثق في قلب السياسة، داعماً لاختيار سياسي ما بوصفه الأفضل، وساعياً إلى تكريمه، ولما يترتب عليه بوصفه الأفضل أيضاً، ولأن السياسة سرعان ما راحت تردُّ له الدِّين دعماً ومداً، فإنه قد تمكن بفضل هذا الدعم، لا غير، من أن يحسم صراعه مع كافة الأنساق والخطابات المناوئة لمصالحه، الأمر الذي يعني أن الخطاب قد حقق هيمنته بالتاريخ وبفضله، لا رغماً عنه. ولعله يلزم التويه، هنا، بأنه إذا كان الخطاب التاريخي الأشعري، قد استهدف في صراعه مع الخطابات المناوئة - تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي باعتباره نموذجاً لا سبيل يرازه إلا التكرار (ولأن التكرار يعتمد من الأصل دوماً، فإنه يكون سقوطاً متلاحقاً)، فإن الأمر فيما يتعلق بالخطابات المناوئة (والخطاب المتمزلي تحديداً) - لا يحيل إلى أي رفض للأصل أو تكر له، بقدر ما يحيل إلى تصوره، لا نموذجاً للتكرار، بل نقطة ابتداء للوعي يبدأ منها سيره، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً، إلى آفاق أرقى. وإن فالأمر لا يتعلق بخطاب يقبل الأصل، وآخر يرفضه ويتكرر له، بقدر ما يعني أن ثمة علاقيتين مع الأصل، إحداهما تكرره (ساعية إلى التماهي معه)، والأخرى تبذعه (واعية بحدوده وساعية إلى كشف مكناته المضمره). وفي حين يبدو الأصل، طبقاً لهذه الأخيرة، انفتاحاً على العالم يشكِّله ويتشكل فيه وبه في ضروب من المساملة والحوار، فإنه يبدو، حسب الأولى، سلطة مطلقة لا سبيل لمساملتها، ولعل ذلك يكشف عن قصدها في العالم، الذي هو السعي نفسه إلى تكريس نفسها كسلطة لا سبيل لمساملتها أبداً. وإذ يبدو الخطاب، هكذا، تكويناً في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ، فإن ذلك يُحيل إلى أن تجاوزه ليس ممكناً فقط، بل لعله واجب أيضاً. وعندئذ فقط تفقد "اللا تاريخية" ما يؤسسها في بنية الوعي، الأمر الذي يؤول إلى إمكان خلعها وزحزحتها، بل وحتى إقصائها كلية، توطئة لخطاب عربي آت.

فهرس

7مقدمة
	الفصل الأول :
21اللاتارلخلة ... أزمة الخطاب العربل المعاصر
	الفصل الثاني :
49مسار التفضلل فف المصنفات الأشعرلة
	الفصل الثالث :
75من التفضلل إلى التكفلر ... التارلخ الأشعرل أو خطاب التدهور
	الفصل الرابع :
151الأسس المعرفلة للخطاب التارلخل الأشعرل
	الفصل الخامس :
201من التفضلل إلى الموازنة .. أو تجاوز التارلخ الأشعرل
	الفصل السادس :
237الأسس المعرفلة للخطاب التارلخل المعتزلى
269الخاتمة

عن الإمامة والسياسة

9

الخطاب
التاريخي
في علم
العقائد



مركز الإنماء الحضاري
CEC
CENTER- ESSOR ET CIVILISATION

إن موضوع هذا الكتاب هو جزء من التراث،
ولكن لماذا البحث في التراث وقراءته؟ وهل
تاريخ الفكر العربي المعاصر إلا خير شاهد
على استحالة أية نهضة من نقطة بدء خارج
التراث؟

إنها في هذه الحالة مجرد استنساخ شائه
للآخر، تتلاشى معه الذات وتغيب. ومن جهة
أخرى فإن النهضة لا يمكن أن تبدأ من
التراث باجتراره وإعادة استهلاكه، لأنها
ستكون بذلك مجرد تكرار يتلاشى معه
المشروع النهضوي. وإذا فالأمر يقتضي أن
يكون التراث موضوعاً لموقف معرفي يجعل
منه أساساً تجديدياً للنهضة، وإذا كان التراث
هو الموضوع، فإن قراءته هي السعي لإنتاج
معرفة بالتراث تتجاوز أثوابه الغابرة، وتضعه
في بؤرة الحداثة.

ومن هنا، فإن هذا الكتاب يتصدى لكل
ضروب التناول السلفي للتراث الذي لا تتعدد
القراءات له.

